TRAITÉ

DES

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT

ET DE LA LÉGISLATION.

0 c 16

00079113

00079113

IMPRIMERIE DE SELLIGUE,
BREVETÉ POUR LES PRESSES MÉCANIQUES ET A VAPEUR,
rue des Jeûneurs, n. 14.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018

TRAITÉ

DES

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT

ET DE LA LÉGISLATION.

PAR JOSEPH REY.

79113
ae

Paris.

ALEX-GOBELET, LIBRAIRE,

RUE SOUFFLOT, N° 4, PRÈS L'ÉCOLE DE DROIT.

1828.

AVERTISSEMENT.

Cet ouvrage n'est point le produit d'un seul jet, mais le résultat de longues méditations et de plusieurs essais. Déjà en 1819 j'avais publié, sous le titre de *Préliminaires du droit*, un écrit où se trouvaient traitées plusieurs questions qu'on avait considérées jusqu'alors comme ne faisant point partie directement de la science du droit, mais seulement comme devant en précéder l'étude. Cependant, l'année suivante, ayant pris la résolution de professer un cours sur cette matière, je pénétrai plus avant dans mon sujet, et je me persuadai bientôt qu'il ne s'agissait réellement pas de simples *préliminaires* du droit et de la législation, mais des véritables *principes généraux* de cette science.

Je me disposais à ouvrir mon cours sous ce dernier titre, lorsque j'en fus empêché par quelques raisons particulières qu'il est inutile d'indiquer ici. Je pris alors le parti d'en insérer successivement les leçons dans le *Journal de Législation et de Jurisprudence*, qui a cessé de paraître en 1821, afin de pressentir le goût du public, et surtout pour solliciter la critique. J'ai d'ailleurs observé plusieurs fois qu'un écrivain juge bien mieux ses propres ouvrages lorsqu'ils ont été imprimés que lorsqu'ils restent dans son porte-

feuille ; il semble que l'impression devienne une pierre de touche commune, qui range en quelque sorte l'auteur lui-même au nombre des lecteurs étrangers.

Depuis cette dernière publication jusqu'en 1822, mon travail s'étant beaucoup augmenté et modifié, tant d'après mes propres réflexions que d'après les avis utiles que j'avais reçus, je me déterminai à lui rendre la forme d'un traité ordinaire, que j'avais déjà adoptée avant qu'il dût faire l'objet d'un cours oral ; mais je résolus en même temps de ne point presser une nouvelle publication, afin de mûrir toujours davantage mes idées, et pour m'assurer d'ailleurs par des lectures nouvelles si j'étais bien au niveau des progrès de la science.

Trois ans après, dans l'hiver de 1825 à 1826, désirant augmenter encore mes lumières sous plusieurs rapports, je profitai de mon séjour à Londres, où les circonstances politiques avaient amené des hommes distingués de presque toutes les nations de l'ancien et du nouveau monde, pour ouvrir un cours public, dans lequel je priai mes auditeurs de vouloir bien m'adresser non-seulement des questions, mais encore toutes les objections qu'ils jugeraient convenables ; et je saisis ici l'occasion d'exprimer à la plupart d'entre eux ma reconnaissance pour les observations qu'ils m'ont présentées.

Enfin, depuis cette dernière époque, j'ai toujours tâché de me tenir au courant des ouvrages principaux écrits sur des sujets analogues, et je n'ai point cessé de faire à mon travail toutes les modifications

qui m'ont paru propres à le rendre moins indigne de voir le jour.

On se convaincra facilement, j'espère, de l'importance des changemens et additions que renferme cette nouvelle publication : indépendamment d'un ordre presque entièrement nouveau dans l'exposition et l'enchaînement des idées, chose si importante quelquefois pour le triomphe d'un système, indépendamment d'un grand nombre d'additions et de changemens qui ont eu lieu dans tout le cours de l'ouvrage, plusieurs chapitres sont tout-à-fait nouveaux, la matière qui en forme l'objet n'ayant point été abordée dans les deux premières publications. En un mot, je crois ne rien hasarder en disant que je présente un nouvel ouvrage au public.

Je terminerai cet avertissement par l'indication du motif qui m'a fait transporter dans mon travail, sans aucune modification, plusieurs passages empruntés à d'autres auteurs. Dans un ouvrage qui a pour objet de présenter les élémens de la science le plus complétemeut possible, la prétention de n'exprimer que mes propres pensées m'eût inévitablement fait manquer le but que je devais me proposer; et quant à l'expédient de m'approprier les idées des autres, en ne les modifiant que pour éluder le reproche de plagiat, c'eût été un procédé peu loyal, qui m'eût d'ailleurs fait risquer de nuire au succès de la vérité, en défigurant des pensées dont l'expression ne me semblait laisser rien à désirer. En général, si d'un côté je n'ai pas dû reculer devant l'exposition franche de mes idées lorsqu'elles m'ont paru justes,

bien qu'elles s'éloignassent quelquefois de celles des autres, je n'ai pas dû non plus hésiter à faire abstraction de tout amour propre pour invoquer le secours d'autrui, lorsque j'ai pensé qu'il en devait résulter une plus grande somme d'utilité.

TRAITÉ

DES PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT (1)

ET DE LA LÉGISLATION.

INTRODUCTION.

§ Ier.

De la nécessité de traiter à part les principes *généraux* du droit et de la législation ; de la liaison de ces principes avec ceux des sciences intellectuelles, morales et économiques, et de l'ordre d'enchaînement des divers objets de ces sciences.

Dans toute science qui se divise en plusieurs branches, il existe nécessairement quelques principes qui, n'étant particuliers à aucune de ces branches exclusivement, planent sur toutes à la fois, et leur servent de lien commun. D'après cette observation, il est évident qu'on ne peut traiter à fond aucune des parties spéciales si l'on n'a déjà fixé d'une manière satisfaisante l'ensemble des premiers principes dont il s'agit. Ainsi, pour prendre un exemple dans notre su-

(1) Je dois ici faire une observation essentielle pour le cas où cet ouvrage serait traduit en anglais, ou même lu simplement dans l'original par des personnes de cette nation : la langue anglaise est, je crois, de toutes celles d'Europe la

jet, le droit en général admettant certaines grandes divisions, telles que celles du *droit public* et du *droit*

seule où l'on n'emploie pas le mot *droit* dans un sens *abstrait*, qui signifie tantôt l'ensemble des lois d'un peuple, tantôt l'ensemble des règles qui doivent diriger les actions humaines. Or cette différence pourrait empêcher les lecteurs anglais de comprendre une grande partie de mes idées, ainsi que je l'ai déjà éprouvé de la part d'un homme très-distingué, à qui j'avais communiqué mon manuscrit. Pour mieux expliquer ma pensée, je vais traduire sur ce sujet un passage de Benthain, que je trouve dans l'ouvrage intitulé *An introduction to the principles of morals and legislation*, tome II, page 257 (2e édition).

« Dans la plupart des langues de l'Europe il y a deux mots pour distinguer le sens *abstrait* et le sens *concret* du mot *loi*, et ces mots sont si différens l'un de l'autre qu'ils n'ont pas même une affinité étymologique. En latin, par exemple, on a *lex* pour le concret et *jus* pour l'abstrait; en italien, l'on a *lege* et *diritto*; en allemand *gesetz* et *recht*; en français *loi* et *droit*; en espagnol *ley* et *derecho*. L'anglais est maintenant privé de cet avantage. Dans l'anglais-saxon on avait le mot *lage* pour le sens concret, et pour le sens abstrait le mot *right*, correspondant au mot allemand *recht*, ainsi qu'on peut le voir dans le mot composé *folk-right*, et dans d'autres exemples; mais le mot *right* a depuis long-temps perdu cette acception. »

Je crois devoir encore ici faire sur le mot *droit* une observation préliminaire, mais d'une application plus générale. Quelques personnes auraient désiré que je donnasse, dès le début, une définition de ce mot d'après mes propres idées; mais je pense qu'un tel désir est prématuré, car cette définition ne pourrait être bien comprise qu'après avoir passé par toutes les séries d'idées sur lesquelles je fonde ma théorie de ce qu'on nomme le *droit*; et lorsque j'en serai à cette définition, une partie notable de mon ouvrage sera terminée.

privé, du *droit intérieur* et du *droit extérieur*, ensuite certaines subdivisions, telles que celles du *droit constitutionnel* et du *droit administratif*, du droit *civil* et du droit *criminel*, etc, il est impossible d'établir avec certitude les principes *spéciaux* à chacune de ces divisions ou subdivisions, si l'on n'a d'abord arrêté les principes *généraux* qui lient ensemble ces diverses parties, et qui sont la source des principes spéciaux eux-mêmes. Il est donc hors de doute qu'on doit considérer un traité des *principes généraux de la législation* comme un préliminaire *indispensable* à toute étude vraiment philosophique d'une branche quelconque du droit.

Mais ce n'est pas tout : si des parties d'une même science on est obligé de remonter à un ordre commun de principes qui éclairent toutes ces parties, l'aperçu encore plus général de ce que nous appelons les diverses sciences, qui ne sont que des branches de la science générale des êtres, conduira nécessairement à un nouvel ordre de principes plus généraux encore, et qui doivent servir de flambeau commun à toutes les connaissances humaines. Si donc l'on veut établir d'une manière inébranlable les principes spéciaux de *toute science particulière*, il faut absolument remonter, *jusqu'à un certain point*, aux principes qui sont communs à toutes nos connaissances, et dont le système formera la véritable science *première*, source universelle des vérités primitives, qui, dans une acception rigoureuse, devraient seules porter le nom de *principes*. De cette source découleront ensuite toutes les *vérités secondaires*, spéciales à chaque branche, et

dont les principales ne peuvent même en être appelées les *principes* qu'en faisant abstraction des vérités plus générales qui dominent également toutes les sciences, et qui sont ainsi les seuls véritables *principes* de toutes les sciences en général, comme de chaque branche en particulier.

C'est par un pressentiment sans doute de cette idée fondamentale qu'on a souvent comparé l'ensemble de nos connaissances à une vaste chaîne, dont les anneaux doivent nécessairement se succéder, et dont la force dépend de la liaison intime de tous ces anneaux. On verra plus tard que cette comparaison ne répond qu'imparfaitement à l'idée qu'on doit se former du système général des sciences; mais elle n'en est pas moins juste en ce sens que l'ensemble des connaissances humaines forme un tout, dont les diverses parties ont une liaison nécessaire. Or la seule découverte de cette vérité fut déjà un grand pas vers le perfectionnement des sciences. En effet, chacune d'elles fit d'autant plus de progrès qu'elle puisa davantage de notions dans le domaine des autres sciences qui avaient avec elle le plus d'analogie : ainsi, par exemple, la médecine ne pouvait faire de grands progrès sans l'assistance de la chimie, de la botanique, et de quelques autres sciences accessoires; ainsi la physique proprement dite ne pouvait atteindre à un si haut degré de perfection sans le secours des mathématiques, c'est-à-dire la science de la *quantité* et de l'*étendue*. L'on pourrait multiplier beaucoup les exemples de cette nature; mais ceux que nous venons de présenter suffisent pour indiquer toute la fécon-

dité de cette simple observation de l'enchaînement de toutes les sciences.

Cependant il restait à faire une découverte plus décisive encore, puisqu'elle devait être le complément de la première : il s'agissait de savoir *dans quel ordre* les diverses parties de nos connaissances doivent s'enchaîner; en d'autres termes, il fallait déterminer quelles sont les sciences dont les principes doivent être convenablement arrêtés avant de pouvoir traiter *avec certitude* les autres sciences particulières.

Quant à certains objets de la science, on a dû trouver peu de difficultés dans l'ordre de cet enchaînement. Par exemple, on a dû voir de bonne heure que pour évaluer exactement les phénomènes de la nature, ou les propriétés des corps, la science du calcul était indispensable; et voilà pourquoi cette dernière science fait la base des études de ceux qui veulent approfondir les sciences physiques. Mais il n'en est pas de même pour la plupart des autres sciences, car leurs relations sont rarement aussi évidentes; et lors même que la nature des choses pourrait indiquer ces relations, trop souvent des préjugés ou des intérêts particuliers empêchèrent de les reconnaître. Cette observation s'applique spécialement à tout ce qui concerne l'étude de l'homme, même au physique. Qui pourrait croire, par exemple, si de nos jours les vérités les plus simples n'étaient contestées, qui pourrait croire que pendant des siècles la superstition fit considérer l'anatomie comme une profanation, comme une impiété ? Ce fut aussi le fanatisme, trop souvent armé du bras séculier, qui fit

brûler les physiciens et les chimistes, comme coupables de sortilége et d'athéisme.

Mais c'est dans les sciences morales surtout, *dont la législation forme le complément*, que s'est fait sentir le défaut de secours qu'une science particulière doit nécessairement tirer des principes des autres sciences.

L'on n'a pas vu d'assez bonne heure quelle est la liaison indispensable des parties de cette grande division de nos connaissances avec les sciences qui ont pour objet les êtres matériels. On a cru même pendant long-temps pouvoir étudier l'homme *moral* indépendamment de l'homme *physique*, et c'est à peine de nos jours qu'on est arrivé à cette idée si simple que l'on ne peut étudier avec fruit notre intelligence sans avoir des notions justes sur les organes *qui en sont le siége*, et sur les principaux phénomènes de notre existence organique. Cabanis, médecin et philosophe tout à la fois, dans son précieux ouvrage *des rapports du physique et du moral de l'homme*, a le premier fait voir toute l'importance de cette étude simultanée. Il a démontré, par une multitude d'aperçus aussi profonds qu'ingénieux, combien l'histoire de nos facultés morales sera toujours insuffisante et fautive tant qu'elle ne sera point basée sur la *physiologie*. Cependant, malgré le service inappréciable qu'il rendit à la science, Cabanis ne présenta pas encore un système complet, un corps entier de doctrine; une mort prématurée l'enleva trop tôt à la vraie philosophie, et il ne peut être considéré que comme le précurseur de l'idéologie physiologique (1).

(1) Je sais que depuis un certain temps quelques moralistes

Mais l'on a surtout commis les plus graves erreurs quant à *l'ordre d'enchaînement* des sciences morales et politiques : ainsi, l'on a cru pouvoir tracer des règles à la pensée avant d'avoir étudié suffisamment l'origine et le mécanisme de nos impressions ; on a cru pouvoir enseigner la morale avant d'avoir observé la source et les mobiles de nos sentimens ; on a cru pouvoir faire des systèmes d'économie publique ou particulière (1) avant d'avoir observé la vraie na-

et même des physiologistes se sont élevés avec une grande clameur contre les idées fondamentales de Cabanis ; mais, d'une part, je sais aussi que la plus saine portion des physiologistes actuels n'admet point les résultats de cette réaction antiphilosophique ; et d'un autre côté, j'espère moi-même, dans ce qui tient à l'idéologie et à la morale, prouver complétement dans la suite de cet ouvrage combien sont peu fondés les reproches d'*immoralité* qu'on adresse au système physiologico-idéologique.

(1) Le mot *économie*, d'après l'étymologie, signifie *arrangement de la maison* ; mais nous lui donnons le plus communément le sens d'*épargne*. Dans le siècle dernier on donna le nom d'économie *politique* à cette science qui a *spécialement* pour but la formation des richesses *d'un état*. On a, de nos jours, fait voir que cette science serait mieux nommée économie *publique* qu'économie *politique*, puisqu'elle ne traite point directement de l'organisation *politique*. Cette observation est juste en la restreignant à la science qui traite *spécialement* de la formation des richesses d'un état ; mais l'expression est trop spéciale dès qu'il s'agit de la formation des richesses en général, tant à l'égard des particuliers qu'à l'égard de l'état. C'est ce qui me détermine à me servir du mot *économie*, sans épithète, pour cette dernière science. Je conviens que le mot n'est pas très-heureux, mais il a déjà une accep-

ture et les résultats de nos moyens productifs; enfin, l'on a cru pouvoir, au nom de la société, imposer aux citoyens des règles de direction avant d'avoir des idées justes sur les fondemens de la société et sur les véritables droits et devoirs des citoyens. Ainsi, l'on a fait de la métaphysique avant *l'idéologie*, ou *science d'observation* de nos idées; on a fait de la morale théologique avant la véritable *science morale*, ou *science d'observation de nos sentimens;* on a fait de l'économie empirique avant l'étude *de notre puissance productive et de ses effets sur notre bonheur;* enfin l'on a fait du prétendu droit et de la législation arbitraire avant d'avoir déduit les principes sociaux de la connaissance exacte de l'homme et des véritables conditions de sa nature (1).

tion reçue très-analogue, et j'ai voulu éviter le reproche de néologisme. Sans ce dernier genre de difficulté, auquel on s'arrête trop dans notre langue, j'aurais employé celui de *chrématologie*, qui vient du grec aussi bien que tant d'autres mots reçus, et qui peut se traduire à peu près par ceux-ci : *la science des richesses.* Mais, dans ce cas, afin de donner un caractère uniforme aux dénominations des trois branches principales de la science de l'homme intellectuel et moral, je donnerais aussi un nom tiré du grec à la science morale : ainsi l'on conserverait celui d'*idéologie* à la science des idées, et l'on donnerait celui de *pathésiologie* à la science des sentimens, ou morale.

Je soumets cette nomenclature aux philologues sans préjugés, en les priant de vouloir bien corriger ce qu'elle peut avoir de défectueux, ou de vouloir bien en proposer une plus convenable dans le même but.

(1) Je n'entre point ici dans la question de savoir si l'esprit

Cependant, outre les autres preuves qu'on en trouvera dans tout le cours de cet ouvrage, une série de reflexions bien simples fera voir, dès ce moment, combien il est indispensable de connaître d'abord les vrais élémens des diverses sciences qui traitent de l'homme, soit isolé, soit en contact avec ses semblables, avant de pouvoir se flatter de poser avec certitude les premiers principes du droit et de la législation. En effet, quel peut être le but de toute législation? N'est-ce pas de donner une bonne direction aux actions des individus qui composent la société? Or de là dérive déjà bien certainement la nécessité d'étudier préalablement les principes de la science économique, d'après l'acception que nous venons de donner à ce mot. Mais peut-on diriger les actions de l'homme sans connaître les moyens de diriger ses sentimens, et diriger convenablement ses sentimens sans connaître la théorie des idées qui influent tant sur les sentimens? Or l'on voit aussi que la connaissance des principes de l'idéologie et de la morale doit nécessairement précéder l'établissement de tout système vraiment raisonné de législa-

humain est tellement constitué qu'une autre marche fût absolument impossible, ni dans celle de savoir si, pour les époques antérieures, cette marche fut *la seule convenable* aux progrès de la science, comme le prétend l'école du *Producteur*. Je me borne en ce moment à exposer les faits, et je me crois fondé à conclure, sans crainte de contestation sérieuse, que, pour le perfectionnement définitif de nos connaissances, l'on doit nécessairement renoncer à une telle méthode.

tion. Ceci est en partie la répétition de ce que j'ai déjà dit sur l'enchaînement naturel des divers objets de nos connaissances; mais la chose est si importante, et me paraît si mal comprise encore, que je ne crois pouvoir la présenter sous trop de formes différentes (1).

(1) Je ne puis résister au désir de citer un passage de mon digne ami, M. Cousin, professeur de philosophie, qui répond parfaitement à ma pensée, et qui est exprimé avec autant de force que de raison. Je saisis d'autant plus volontiers cette occasion que, bientôt, par l'effet d'une intime conviction à laquelle tout doit céder de ma part, je serai obligé de me mettre en opposition formelle avec lui sur une autre notion également fondamentale.

Le passage que je viens d'indiquer est extrait de la quatrième livraison du *Journal de législation et de jurisprudence*, pages 494 et 495. L'article n'a pas été rédigé par M. Cousin, mais par M. Cariol, l'un de ses élèves. Cependant je sais qu'il en a entièrement avoué le contenu. Voici le morceau dont il s'agit : « Or, quelque science que l'homme étudie, c'est toujours l'homme qui étudie; quoi qu'il fasse, c'est lui qui le fait, c'est avec lui-même qu'il le fait; quel que soit en un mot l'objet de ses recherches, il en est lui-même l'objet et l'instrument. Donc, avant toute science, avant toute recherche possible, est l'homme, auteur de toute recherche, sujet, sinon créateur de toute science. Donc, antérieurement à l'étude de cet objet, quel qu'il soit, minéral, végétal, animal, est l'étude du sujet, c'est-à-dire de l'homme, c'est-à-dire de l'esprit humain. Ainsi, pour accomplir la loi de la méthode, dont la double condition est de ne point procéder au hasard et de ne rien laisser derrière soi qui n'ait été résolu, il faut nécessairement remonter jusqu'à ce avant quoi et au-delà de quoi il n'y a rien pour l'homme. Or, rien dans l'esprit humain n'est antérieur à l'esprit humain lui-même, puisque c'est par lui

§ II.

Réponse aux principales objections contre le système présenté dans le § précédent.

Quoique je sois persuadé qu'on finira par reconnaître généralement combien il est indispensable de rattacher l'étude du droit à celle des facultés de l'homme, je crois nécessaire, avant d'aller plus loin, de prévenir les principales objections qui peuvent s'élever contre cette manière de traiter la science.

que tout est connu. Donc l'esprit humain, c'est-à-dire la pensée, *doit être placée au faîte de toutes les connaissances.*

» Que si l'on vient maintenant à considérer que dans la *morale*, *le droit et la politique*, l'homme n'est pas seulement, comme dans toute science possible, sujet et instrument de ses recherches, *mais qu'il en est lui-même l'objet ;* cette nécessité de commencer par la *psychologie*, évidente pour toutes les sciences en général, *redoublera lorsqu'il s'agira de la science particulière de l'homme ;* de telle sorte que, dans ce cas, le sujet et l'objet étant identiques et se résolvant dans un fait purement psychologique, tout début autre que ce fait lui-même sera proscrit irrésistiblement. Ainsi, que le mathématicien, le physicien, le physiologiste même, supposent résolue la question du sujet et s'adressent de suite à l'objet ; leur science n'a pas avec l'homme * un rapport immédiat ; mais le *moraliste*, le *jurisconsulte*, le *publiciste*, dont toutes les démarches sont essentiellement relatives à l'homme, dont tous les procédés partent de l'homme et aboutissent à l'homme, doivent *nécessairement*, et *sous peine de n'élever qu'un édifice sans base*, *débuter par l'étude de l'homme.* »

* M. Cousin entend sans doute ici l'homme *moral*.

D'abord je ne puis me dissimuler qu'il existe en général, surtout depuis quelque temps, une sorte d'aversion pour toute *théorie* un peu complexe, et notamment pour celles qui empruntent le secours de l'*idéologie*, de cette science qu'on s'obstine encore à confondre avec l'ancienne *métaphysique*, bien qu'elle en soit tout-à-fait l'opposé. Je conviens moi-même que la science de l'homme intellectuel fut long-temps traitée d'une manière peu attractive et peu satisfaisante, puisque, d'après la nature même des élémens qu'on lui supposait, elle semblait exclure toute application aux choses réelles. Trop long-temps en effet la *métaphysique* eut pour but d'expliquer une prétendue *essence* des êtres, sans égard *aux qualités sensibles* de ces mêmes êtres; ainsi l'on était condamné à flotter dans un monde imaginaire, et l'on regarda même comme une sorte de profanation la tentative de descendre d'une telle région pour se fixer sur le monde effectif. C'est là sans doute ce qui a inspiré tant de dégoût pour toute théorie générale et surtout pour celles qui cherchent à s'appuyer sur l'étude de nos facultés. Mais supposons qu'on eût enfin le bonheur de présenter un système plus raisonnable, un système plus conforme à *l'application pratique*, il me semble qu'on devrait faire céder une prévention qui n'est fondée que contre la *méthaphysique*, dont le but était, je le répète, d'expliquer une prétendue *essence des êtres*, indépendamment des *qualités par lesquelles ils se manifestent à nous.* Une telle prévention serait bien injuste envers l'*idéologie* moderne, qui n'est autre chose que la *science d'observation* de nos

facultés intellectuelles, dans leurs rapports avec les qualités sensibles des êtres, sans lesquelles nous ne connaîtrions rien dans la nature. C'est d'après cette différence essentielle entre ces deux études qu'on a cru devoir substituer au mot *métaphysique* celui *d'idéologie* ou *science des idées*. Ce mot indique au moins l'objet principal de la science, et il fait éviter cette grande erreur qu'une étude quelconque puisse jamais avec fruit sortir du domaine réel des êtres (1).

(1) M. Jouffroy, dans la préface de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart, propose de substituer au mot *idéologie* celui de *psychologie*. Pour mieux faire apprécier les motifs qui me font conserver le premier, jusqu'à ce qu'on en trouve un d'une acception plus complète, mais sans s'exposer à le baser sur une fausse doctrine, je vais d'abord transcrire le passage de M. Jouffroy.

« Cette science des faits de conscience, *distincte de la physiologie par son instrument* et *par son objet*, doit porter un nom qui exprime et constate cette différence. Celui d'*idéologie* est trop étroit, car il ne désigne que la science d'une partie des faits internes. Celui de *psychologie*, consacré par l'usage, me paraît préférable, car il désigne les faits dont la science s'occupe par *leur caractère* le *plus populaire*, qui est d'être attribué à l'*âme*. Et comme le principe de ces phénomènes est encore indéterminé, il importe fort peu qu'on l'appelle *âme*, ou autrement; le mot *ne préjuge* rien sur la question même dans l'opinion publique, qui sait fort bien que c'est une question. »

Maintenant voici les raisons de mon dissentiment sur ce point avec M. Jouffroy :

1° Je ne pense pas que la science des *faits de conscience* (c'est le nom que l'école de M. Cousin donne aux phénomènes intellectuels et moraux) soit distincte de la physiologie, *ni par son instrument* ni par *son objet;* car la physiologie

Il est encore un autre motif de cet éloignement pour toute théorie qui, par sa nature, embrassant le développement d'idées abstraites, exige du recueillement et une méditation suivie : c'est que, dans une époque où tout est remis en question, où tous les vrais rapports sociaux sont renversés, où un vaste plan

étant la science d'observation de *tous* les phénomènes de la machine humaine, il en résulte bien évidemment, ce me semble, qu'elle doit comprendre celle du phénomène intellectuel et moral. Cette partie de la physiologie peut bien mériter, par son importance, qu'on en fasse une grande subdivision ; pour être approfondie à part, mais sans jamais oublier la base commune avec le reste des fonctions de notre machine. Ce n'est vraiment qu'une branche partant de la même souche que le système des fonctions *organiques*, ainsi nommées parce qu'elles ont pour résultat immédiat le développement et la conservation des organes. Au surplus, je ne fais ici qu'indiquer sommairement les rapports intimes de l'idéologie avec la physiologie ; mais j'engage tous ceux qui voudront approfondir la question à lire les excellens articles de M. Buchez sur la *physiologie*, insérés dans les tomes 3 et 4 du PRODUCTEUR.

2° C'est précisément parce que le mot *psychologie* se rattache à une notion *populaire* sur ce qu'on appelle l'*âme*, dont le principe, de l'aveu de M. Jouffroy, fait encore l'objet d'une question, que je voudrais éviter un mot qui *préjuge vraiment* cette question, et sous le rapport le plus important, puisqu'il fait naître généralement l'idée que l'âme n'est point une simple propriété de notre organisation, un principe *inhérent* à cette organisation, mais un être *indépendant*, un être *à part*, qui aurait une existence *à lui propre*, qui, avant d'être uni au corps, existerait ailleurs qu'avec ce corps, et qui s'en irait de nouveau dans un autre lieu après la dissolution du corps. Or, c'est bien là le point de vue qui divise le plus essentiellement ce qu'on appelle les *matérialistes* et les *spiritualistes*.

s'exécute contre l'émancipation de l'homme (1), la génération actuelle, pressée par les événemens, attaquée dans ses droits les plus précieux, est impatiente d'arriver aux résultats. *Du positif, et non de vains systèmes*, tel est le cri presque général. Mais on ne fait point attention qu'il vaut mieux suspendre un résultat définitif que de l'obtenir vicieux ou précaire. Et nous aussi, nous voulons du *positif;* nous voulons aussi parvenir à des règles *pratiques*, applicables à nos besoins les plus pressans; mais nous désirons que ces règles soient vraies, certaines, concluantes, coordonnées entre elles, parce que c'est le seul moyen de les rendre vraiment salutaires et inébranlables. De toutes les idées fausses, qui sont aujourd'hui malheureusement répandues, il en est peu de plus funestes que celle qui fait sans cesse opposer la *pratique* à la *théorie*, comme s'il pouvait y avoir de *bonne* pratique *sans théorie*, c'est-à-dire sans une saine appréciation des faits. Je dis que cette idée est une des plus funestes, parce qu'elle est un obstacle à toute idée de perfectionnement, et parce qu'elle devient ainsi l'arme la plus redoutable dans la main de ceux qui veulent la perpétuité de tout ce qui est mal, pourvu qu'ils en profitent (2).

Une autre observation que je prie aussi le lecteur

(1) Ceci fut écrit pour la première fois en 1820, lors des fameuses résolutions arrêtées à Carlsbad par la prétendue *Sainte-Alliance*.

(2) Pour achever de mettre à nu la fausseté de cette idée, qu'il me soit permis de traduire ici un passage que j'extrais du quatrième cahier de la *Westminster review*, pages 295 et

d'avoir toujours présente à l'esprit, c'est que d'après l'ensemble de mes idées, je n'eusse point cru devoir entreprendre un ouvrage sur la législation s'il n'eût

296, et qui a pour but de repousser le sophisme en question, en tant qu'appliqué à l'étude de l'économie politique.

« Il est une autre classe d'adversaires qui disent que l'économie politique est purement *théorique*, et que ce qui *est très-bon en théorie* pourrait ne pas être tel en *pratique*. Ces hommes sages savent-ils bien ce qu'ils décrient sous le nom de théorie? *Théoriser*, c'est penser, c'est réfléchir, c'est délibérer. Personne, je pense, ne prétendra qu'il soit mal de réfléchir ou de penser avant d'agir; mais une personne peut penser de deux manières, c'est-à-dire bien ou mal : celui qui pense bien *théorise* bien, et s'il agit d'après sa théorie, il s'ensuit qu'il doit bien agir; tandis que celui qui pense mal *théorise* mal, et ne peut manquer d'agir mal s'il agit en conséquence de sa théorie. Nous pouvons sans crainte déduire de cela que la *bonne* pratique est inséparable de la *bonne* théorie, et s'il en est ainsi, dire qu'une chose est *bonne* en théorie et *mauvaise* en pratique est un non-sens. Qu'un ministre des finances double une taxe en croyant qu'il en obtiendra un double revenu, s'il est trompé dans son attente, on nous dira que *bien que sa théorie fût bonne, elle n'était pas telle en pratique*, et que deux et deux *ne font pas quatre* en *arithmétique politique*. Voilà qui est admirable ! les règles de l'arithmétique doivent être suspendues ainsi que celles du sens commun, parce qu'un financier ne connaît qu'à moitié les unes et les autres. Dans une *bonne* théorie l'on n'oublie *aucune donnée* possible, et l'on apprécie les résultats *éloignés et indirects* aussi bien que les effets *prochains et immédiats*. Comme aucun être humain ne peut agir sans un degré quelconque de réflexion, lorsque nous voyons qu'un homme agit étourdiment, nous pensons qu'il agit sans une réflexion suffisante. Ainsi lorsqu'on décrie la théorie, cela revient à dire qu'il vaut mieux réfléchir peu que beaucoup, et mal que bien. »

été question que de rassembler quelques maximes éparses, ou même de présenter un système lié, mais qui ne se rattacherait point d'une manière approfondie aux principes de la science de l'homme. De tous temps, même dans les siècles les plus barbares, l'on a traité avec plus ou moins de succès certaines questions particulières, tant en morale qu'en politique; à toutes les époques l'on a pensé et écrit qu'il fallait être juste, bon, vertueux; on a recueilli dans tous les temps quelques règles ou maximes sur le gouvernement, et même sur les droits et les devoirs respectifs des gouvernans et des gouvernés; mais c'est pour n'avoir pas embrassé tout le système des vérités aperçues isolément que ces vérités n'ont porté presque aucun fruit durable. Elles sont restées sans appui certain, sans véritable défense; elles ont été livrées aux applications les plus fausses parce que le sens en était mal déterminé, et à des controverses toujours renaissantes et toujours spécieuses parce qu'on n'avait point encore montré la première base de leur certitude. Je crois donc faire une chose non-seulement utile, *mais indispensable*, surtout dans l'état actuel de nos idées, en offrant un système général sur la science du droit, et en indiquant la liaison nécessaire qui existe entre cette science et celle de l'homme intellectuel et moral; car on ne doit pas oublier que la législation *n'est que l'art de bien diriger les pensées, les sentimens et les actions de l'homme.* Or, comme aucun des écrivains actuels ne paraît avoir formé complétement ce dessein, je m'en suis fait un devoir. Assez d'autres discuteront avec succès les

questions particulières dont l'application doit être immédiate, leur tâche est rendue pénible par les entraves de la puissance; elle n'en est que plus noble et mérite les plus beaux efforts. Il faut bien réparer le vaisseau jouet de la fureur des ondes; mais on doit pardonner à la prévoyance de celui qui, même dans le fort de la tempête, songe à la fin du voyage, et prépare les dessins d'un édifice régulier, qui puisse dans l'avenir présenter un refuge assuré contre les flots et l'orage.

Je sais bien que dans l'usage ordinaire de la vie, et même dans l'examen de plusieurs questions importantes, il n'est pas toujours nécessaire de remonter à une théorie générale. Souvent même cela serait impossible. Par exemple, dans le monde économique (1), si chacun, pour apprendre un métier, ou même pour indiquer théoriquement l'un de ses procédés, devait remonter aux notions premières sur les propriétés générales des corps, on sent que cela deviendrait absurde par l'impossibilité et par l'inutilité d'une telle marche, au moins pour la plupart des cas. Par exemple encore, dans le monde moral, si pour inspirer à un enfant des sentimens honorables, si pour lui tracer des règles de conduite, il fallait commencer par lui faire suivre des cours de morale et d'idéologie, la chose deviendrait également absurde et par son impossibilité et par son inutilité. Mais il n'en est point ainsi lorsque l'objet qu'on se propose est la re-

(1) On doit se rappeler le sens donné précédemment au mot *economie*.

cherche des principes mêmes de la matière dont on s'occupe ; et c'est là ce qu'on veut toujours lorsqu'on traite une matière scientifiquement. Eh bien ! dans ce cas, si l'on ne veut pas se contenter d'un recueil de maximes empiriques, souvent complétement décousues, ou liées d'une manière imparfaite, et manquant toujours d'un point fixe de départ, d'une première base certaine, il faut absolument remonter *à ces vérités mères*, dont j'ai déjà parlé, et qui sont communes à tous les objets de la science en général.

Il est un cas où l'on peut, même dans l'étude théorique d'une branche de nos connaissances, ne point remonter immédiatement au premier anneau de la chaîne : c'est lorsqu'on s'est déjà fixé précédemment sur les principes antérieurs. Alors on peut choisir pour point de départ les derniers principes de la branche précédente, sans avoir besoin d'en montrer l'origine, qu'on a déjà fait connaître. On se borne alors à tirer des conséquences de ces derniers principes, qui deviennent eux-mêmes les premiers principes de la science subséquente dont on s'occupe. Ainsi, par exemple, après avoir terminé cet ouvrage, si je viens à traiter des diverses parties subséquentes de la législation, telles que celles du droit *public*, du droit *privé*, je ne remonterai point aux premières notions idéologiques, morales, économiques, ni même aux principes généraux du droit et de la législation, si ce n'est pour invoquer au besoin quelques-uns de ces principes, ou de ces notions, et d'une manière simplement énonciative, *sans avoir besoin de les démontrer de nouveau.* Je me bornerai, pour chacune de ces

branches, à puiser dans la partie générale les principes d'où doivent dériver les premières conséquences qu'il s'agira de tirer pour cette branche en particulier. La raison en est simple : c'est que j'aurai déjà rassemblé dans un même cadre les principes *généraux* qui dominent également toutes les branches de la législation. On peut ici remarquer, en passant, tout l'avantage d'une méthode qui conduit à généraliser d'abord les idées le plus qu'il est possible, mais une *seule* fois pour toutes, afin de pouvoir ensuite se dispenser de reprendre l'ensemble de ces généralités à chaque nouvel objet de recherches ; c'est pour n'avoir pas ainsi procédé que tant d'auteurs estimables ont traité d'une manière si imparfaite les diverses questions législatives. Remarquez aussi qu'il est peu d'auteurs qui ne se voient obligés, même sur des points secondaires de morale et de politique, de remonter sans cesse à ces premiers principes, ce qui devient alors vraiment fastidieux, ce qui renouvelle à l'infini les doubles emplois, et ce qui ne peut d'ailleurs se faire ainsi que d'une manière très-incomplète. C'est pour n'avoir pas su faire à propos un premier et indispensable détour qu'on est sans cesse forcé de revenir sur ses pas, sans pouvoir même obtenir aucun succès définitif.

Je ferai sur ce point une dernière observation : c'est que, lorsqu'une fois les premiers principes des sciences préliminaires à la législation seront convenablement fixés, et à l'abri de toute controverse raisonnable, le détour dont je viens de parler sera infiniment moins considérable que dans l'état actuel de nos idées. Ainsi,

par exemple, au lieu de consacrer environ la moitié de ce traité aux principes d'idéologie, de morale et d'économie qui me semblent indispensablement liées à mon sujet, j'ai tout lieu de croire qu'un petit nombre de pages serait plus que suffisant; car il ne s'agirait alors que de présenter, sans discussion ni commentaire, une série peu nombreuse de propositions, qu'on regarderait alors comme de vrais axiomes, d'où découleraient ensuite les principes de la science spéciale qui nous occupe.

Soutenu par ces diverses réflexions, et persuadé qu'il serait utile, dans tous les cas, de présenter mon système tel que je le conçois, ne fût-ce que pour en solliciter un meilleur, j'ai cru pouvoir entrer franchement dans la carrière, sans mépriser la défaveur qui peut s'attacher à la méthode que j'embrasse, mais avec la ferme espérance que cette défaveur finira par se dissiper. Du reste je supplie mes lecteurs de ne se faire un jugement définitif sur mon ouvrage qu'après en avoir bien examiné toutes les parties, soit isolément, soit dans leur ensemble.

§ II.

Des causes principales qui ont retardé le perfectionnement de la science du droit et de la législation, ainsi que des autres études philosophiques qui doivent lui servir de base.

Nous avons déjà, dans le § 1^er^, fait voir combien les progrès de la science législative ont été retardés par le défaut d'une base assez large dans les études

qui s'y rapportent, ainsi que par le défaut d'un ordre convenable dans l'enchaînement des diverses branches de la science de l'homme. Mais il est une autre cause qui produisit peut-être encore des résultats plus funestes, et que je n'ai fait alors qu'indiquer sommairement : je veux parler de l'influence déplorable que les préjugés religieux et les intérêts de la puissance exercèrent dans tous les temps sur le domaine de la pensée. Toutes les grandes vérités, celles mêmes sur lesquelles le doute aujourd'hui paraît un crime aux hommes les plus dévots ou les plus serviles, toutes les grandes vérités ont été repoussées au *nom du ciel*, ou *de l'ordre social*. La persécution, la mort même furent presque toujours le partage de leurs défenseurs; Socrate fut condamné à boire la ciguë pour avoir signalé le ridicule et l'indignité des passions que l'antiquité prêtait à ses faux dieux; Jésus fut crucifié pour avoir annoncé des maximes devant lesquelles se prosterne aujourd'hui la moitié de la terre; plus tard, Galilée, plongé dans les cachots de l'inquisition, fut obligé de faire amende honorable pour avoir démontré une vérité physique dont aucun prêtre ne doute plus maintenant. C'est ainsi que l'erreur a traversé le monde et les siècles, dénaturant les idées les plus simples, abusant des sentimens les plus respectables, fondant son empire sur le prestige et la terreur, armée tour à tour du glaive et des sophismes, traînant partout avec elle les bourreaux, et l'avillissement et la misère des peuples.

Une époque vraiment nouvelle avait commencé pour les études philosophiques : depuis près d'un

siècle une tolérance presque générale semblait devoir toujours protéger la pensée. Les philosophes, à leur tour, paraissaient vouloir briser entièrement la chaîne des préjugés : Bacon et Loke en Angleterre, Condillac et ses successeurs en France, repoussant la lueur trompeuse de l'imagination, avaient ramené la science de l'homme, et par elle toutes les autres sciences, à la méthode de *l'observation*. Ces hommes, tout en respectant les croyances dominantes, avaient eu soin, dans leurs recherches, de ne point confondre des objets entièrement distincts, le fini avec l'infini, le connu avec ce qui ne peut l'être.

Une marche aussi sûre, mais trop simple pour satisfaire le besoin d'émotions vives, trop éloignée d'ailleurs des idées reçues, ne put convenir à quelques hommes, d'ailleurs fort recommandables. Leur âme ne pouvait, avec un tel système, savourer ce vague d'impressions, cette teinte mystérieuse qui plaît tant à l'imagination. Ils accusèrent d'aridité la nouvelle méthode parce qu'elle cessait de transformer la philosophie en poétique ou en mythologie, parce que, bien différente de la philosophie mystique, elle n'ébranle point le cœur par le prestige des idées, ni par les terreurs de l'avenir et l'illusion des espérances. D'autres la trouvèrent obscure, parce que l'enchaînement des propositions qu'elle embrasse exige une attention soutenue, tandis que les propositions isolées ou les demi-conceptions de sa rivale favorisent davantage l'esprit d'impatience ou de légèreté. D'autres enfin, par je ne sais quelle idée factice de la dignité de l'homme, trouvèrent qu'une telle philosophie ne ré-

pondait pas à la *noblesse* de notre destination, qu'*elle se tenait trop attachée à la terre;* en effet, abandonnant la région des nuages, elle ne considérait l'homme que dans ce bas monde, où notre faible vue peut du moins l'apercevoir.

Plusieurs des antagonistes de l'idéologie physiologique furent des hommes estimables, et ne songèrent point à devenir persécuteurs. Cependant quelques-uns d'entre eux, sans être atteints du fanatisme des siècles passés, crurent devoir combattre la nouvelle science comme ne pouvant s'allier à certains dogmes religieux, que leur conviction leur faisait placer au rang des premiers besoins de la société humaine; nous examinerons par la suite si cette double crainte a quelque fondement.

Mais ce qui nuisit peut-être le plus aux nouvelles doctrines, c'est qu'elles avaient pris faveur en France, dans un temps voisin de nos malheurs révolutionnaires. Parce que la société venait d'être ébranlée jusque dans ses fondemens, on appela *anti-sociaux* tous les principes de cette époque, et ces principes devaient bientôt finir par être frappés du même sceau réprobateur que les institutions que la révolution avait vues naître. On avait malheureusement franchi la liberté pour revenir au despotisme, et l'on délaissa la vraie philosophie pour retourner à une vaine et obscure métaphysique.

Une telle disposition des esprits serait bien menaçante pour la raison humaine si l'on ne devait espérer que les vérités encore contestées finiront par devenir inébranlables, comme tant d'autres long-

temps méconnues et enfin généralement consacrées. Un jour viendra, n'en doutons pas, où l'on aura peine à concevoir qu'on ait pu les combattre. Nos neveux croiront à peine que l'erreur ait pu jouir d'un triomphe aussi constant, aussi universel. Oui, j'ose en croire un pressentiment qui ne peut m'égarer : ce pressentiment consolateur me découvre l'avenir, je vois à grands pas s'avancer l'ère définitive de la vérité. En vain le faux zèle s'agite et s'organise autour de nous; en vain, la crédulité de quelques esprits le seconde encore; en vain la cupidité, l'orgueil, la soif du pouvoir lui communiquent leur énergie cruelle; la simple vérité dissipera enfin les ténèbres les plus épaisses; elle brisera la force illégitime, elle renversera les idoles, elle démasquera les adorateurs hypocrites (1).

(1) Dans la seconde partie de cet ouvrage je ferai voir comment j'entends le système de la *perfectibilité* humaine, et par conséquent le perfectionnement de tous nos systèmes d'idées. Mais en attendant, je ferai une seule réflexion pour justifier mon dissentiment à cet égard avec les doctrines du Producteur, dont je reconnais d'ailleurs avec plaisir les vues supérieures et l'excellent but. Je crois, comme les rédacteurs de cet ouvrage, que dans le passé il y a eu quelques germes du bien que nous prépare l'avenir; et la preuve irrécusable en est que c'est à travers le passé que nous sommes arrivés à l'état actuel, et que nous arriverons, je l'espère aussi, à un meilleur avenir. Mais ce que je ne puis admettre avec eux c'est *l'optimisme continuel* qui leur fait trouver bien tout ce qui a existé, et leur fait prétendre qu'on a tort de se récrier contre les systèmes et les institutions d'autrefois *. Je pense

* Cette opinion est surtout formellement exprimée, et à plusieurs reprises, dans les articles de M. Auguste Comte.

Cabanis, comme je l'avais déjà remarqué, n'avait fait qu'indiquer les bases de l'idéologie physiologique. Il n'avait point laissé sur cette science un corps complet de doctrine; mais une idée consolatrice a dû l'accompagner dans la tombe : son digne ami, l'auteur aussi profond que modeste des *Élémens d'idéologie*, avait déjà, sous les formes les plus simples, fondé sur une base inébranlable l'édifice de toutes les connaissances humaines. Il devait même rendre par la suite un service peut-être encore plus important, et qui seul rend impossible le retour durable des vains systèmes. Il a, dans son excellent *chapitre* 9 *du tome* 3, présenté l'ordre naturel des *véritables* sciences

que c'est *malgré* ces systèmes et ces institutions, et *non par leur secours*, que nous sommes parvenus à une meilleure position; mais je déplore les malheurs inouïs qui sont découlés de ces systèmes et de ces institutions, en tant qu'obstacles au perfectionnement de la société, et comme ayant été de plus une source particulière de toute espèce de maux. Or, comme nous ne sommes pas encore délivrés de l'influence funeste d'un tel état de choses, je pense aussi qu'on a fortement raison de faire voir, sous tous les rapports possibles, les vices qui lui étaient inhérens. La méthode *critique* est donc non seulement très-fondée en raison, mais encore *indispensable*, tant qu'il restera le moindre vestige de l'ancien système, ou seulement la moindre crainte d'y retomber; et, dans l'état actuel des idées, loin que l'emploi de cette méthode, renfermée dans ses justes limites, nuise à la *réorganisation* des idées et des choses, il me semble que ce n'est que par son moyen qu'on pourra faire goûter les plans de véritable réorganisation; car jamais on ne donnera son assentiment à de nouvelles théories si l'on n'est *entièrement* convaincu de leur supériorité à l'égard des anciennes.

et leur enchaînement respectif; il a montré le néant des sciences *fausses*, qui voudraient encore se disputer l'empire du monde.

Toutefois, bien qu'en définitive cette théorie me semble devoir triompher complétement, le temps ne l'ayant point encore sanctionnée, et les circonstances où nous vivons étant fatales à tout ce qui est vérité, le nouveau système a été livré depuis quelques années à de nombreuses et puissantes attaques.

D'abord, on connaît généralement la haine profonde que lui portait personnellement le chef du gouvernement impérial (1). C'est que, malgré son ignorance en pareille matière, il possédait une sagacité funeste dans tout ce qui touchait à l'intérêt de sa puissance. Il avait en outre cet instinct commun du despotisme, qui lui faisait entrevoir combien cette science devait répandre de lumières sur toutes les recherches libérales. Aussi, déjà sous son empire, on commença parmi nous à s'éloigner d'une théorie qui avait régné presque exclusivement en France depuis Condillac, et qui y avait reçu de tels développemens

(1) On n'a qu'à consulter le *Moniteur* de décembre 1813. Napoléon, dans un discours au conseil-d'état, poussa le délire jusqu'à accuser *l'idéologie* de nos désastres en Russie. On voit au reste qu'il n'avait aucune idée juste de cette science, car il la confond dans le même passage avec la philosophie mystique des Allemands, dont l'idéologie est tout-à-fait l'antipode. On verra plus tard que, malheureusement, des hommes très-recommandables ont été entraînés, quoique par des motifs différens, vers cette proscription de *l'idéologie*.

pendant la révolution qu'on ne la désignait presque plus que sous le nom de philosophie française (1).

Depuis 1814, les attaques se sont multipliées avec une nouvelle fureur; car, chose déplorable, tout en déclamant sans cesse contre la tyrannie de Napoléon, presque tous nos agens du pouvoir semblent avoir pris à tâche de ne s'éloigner vraiment des principes de cet homme extraordinaire que lorsqu'ils avaient quelque chose de favorable à la raison. Cependant, parmi les adversaires de l'idéologie à cette dernière époque, on ne saurait trop distinguer deux classes tout-à-fait différentes, soit pour le but, soit quant à la nature de leurs efforts, quoiqu'il existe, comme je l'établirai bientôt, une malheureuse conformité *dans leurs argumens :* les uns, partisans décidés des priviléges et du pouvoir absolu, ainsi que des systèmes de déception et de violence qui peuvent seuls maintenir un tel état de choses, ne peuvent attendre ici aucune réfutation; car avec des vues aussi divergentes il serait impossible assurément de nous entendre, et la discussion serait tout-à-fait inutile; mais quant à la seconde classe, qui se compose d'hommes non seulement doués de lumières supérieures, mais encore animés des intentions les plus philanthropiques, on leur doit une réponse, qui doit être d'autant plus approfondie que l'erreur dont je les crois imbus me paraît plus importante,

(1) Il est facile de voir déjà cette tendance dans les leçons de philosophie de M. Laromiguière, malgré le respect que l'auteur professe du reste pour Condillac.

et qu'elle est soutenue par des hommes plus dignes d'estime. Mais pour que cette réponse, qu'il me semble nécessaire de renvoyer à une partie plus avancée de l'ouvrage, devienne vraiment concluante, il me semble indispensable, avant d'aller plus loin, de déterminer d'une manière bien précise la ligne de démarcation qui existe entre la philosophie *idéologique*, autrement appelée de la *sensibilité*, et celle qui depuis un certain temps s'est attribué exclusivement le nom de *rationnelle*; car si je parvenais à bien déterminer ce premier point, il me semble que ce serait un grand pas vers le rapprochement des deux écoles, puisque, lorsqu'on est également de bonne foi, il suffit souvent de bien voir en quoi l'on diffère pour s'accorder ultérieurement; je croirais ainsi avoir rendu un véritable service à la science qui doit éclairer toutes les autres, celle qui a pour objet l'étude de nos facultés intellectuelles et morales (1).

(1) De même que je fais profession d'appartenir à la première de ces écoles, M. Cousin est absolument dans les principes de la dernière, quant au point de vue qui nous divise. On ne peut disconvenir cependant que, dans la direction qu'il a adoptée, il n'ait déjà présenté quelques problèmes nouveaux qui annoncent une grande sagacité et une tête fortement pensante; il a surtout le mérite de considérer toujours l'étude de nos facultés dans ses rapports avec la morale et la législation, en dirigeant tous ses efforts vers l'application de ces deux sciences, seul but qui me semble utile, et qui fut trop généralement négligé par les métaphysiciens de toutes les époques.

Je ne dois point terminer cette note sans faire observer que ces dénominations d'école *rationnelle* et d'école de la *sensibilité* ont été introduites par les partisans de la première école, qui

§ IV.

Des caractères distinctifs de la méthode et du principe fondamental des deux principales écoles actuelles de philosophie.

Parmi les estimables adversaires que j'ai indiqués dans le § précédent, l'on doit surtout compter en France M. Cousin, dont j'ai aussi déjà parlé; car dans les cours qu'il a professés depuis 1814, il s'est toujours élevé contre le principe fondamental de l'école de la *sensibilité;* et de plus, deux de ses élèves, M. Sautelet et M. Cariol, dont je sais qu'il a approuvé les articles insérés dans deux ouvrages périodiques, ont montré une semblable opposition au même système (1). Je me vois donc obligé, sous plusieurs rapports, de prendre spécialement pour

nécessairement ont dû attacher quelque défaveur à la dénomination employée pour l'école adverse, tandis qu'ils adoptaient pour eux-mêmes celle qui semble exclusivement supposer l'*exercice de la raison*. On verra plus tard s'il n'est pas des cas où la proposition devrait être entièrement renversée, c'est-à-dire dans lesquels les philosophes *rationnels*, n'écoutant que la voix de l'imagination, se montrent fort impatiens *d'une raison sévère*; tandis que les *sensitifs*, prenant à tâche de revendiquer les seules lois du *raisonnement*, pensent que toute autre méthode n'est propre qu'à égarer les meilleurs esprits.

(1) Voyez la sixième livraison de la *Thémis*, ainsi que les quatrième et cinquième livraisons du *Journal de Législation et de Jurisprudence*, qui a cessé de paraître en 1821.

texte de ma discussion la doctrine de M. Cousin; mais on ne doit pas oublier, comme je l'ai déjà dit, et comme j'espère le démontrer par la suite, que ce professeur n'a point introduit *un système nouveau*, ni quant au principe fondamental qui nous divise, ni quant à sa méthode de démonstration (1).

(1) N'ayant suivi que peu de leçons des cours de M. Cousin, j'ai dû recourir aux divers morceaux qu'il a publiés lui-même, et aux articles par lesquels on a rendu compte de son cours dans les journaux; mais je me suis attaché surtout à une brochure qu'il fit paraître en 1817, *sur les leçons de philosophie de M. de Laromiguière*, excellent morceau d'analyse, dans lequel M. Cousin me semble avoir posé les fondemens de sa doctrine particulière. Muni de ces données, je ne me flatte point de connaître entièrement un système auquel il n'a point encore donné lui-même tous les développemens; mais j'ai lieu de croire qu'elles suffiront à me faire démêler le caractère distinctif de la méthode de mon digne adversaire, c'est-à-dire du mode de procéder en ses raisonnemens, moyen principal, comme j'espère le faire voir, de bien indiquer le point de division des deux écoles auxquelles nous appartenons respectivement. (Note de 1822.)

Depuis la rédaction de la note qui précède, ainsi que du morceau qui s'y rapporte, M. Cousin a publié ses *Fragmens philosophiques*, ouvrage dont la lecture m'a confirmé dans l'idée que j'avais déjà des vues étendues de l'auteur, ainsi que de son ardent amour de la science et de la vérité, mais qui, malgré toute mon attention à me pénétrer du sens qu'il renferme, ne m'a dévoilé aucun aperçu fondamental sous le point de vue qui nous occupe dont je n'eusse déjà une parfaite idée; cette considération m'engagera donc à ne point changer les passages où j'expose ou bien ceux où je combats sa doctrine, sauf à y donner quelques développemens à mesure que je croirai m'apercevoir qu'ils ne répondent pas

On conçoit que cette introduction ne peut contenir l'examen critique que j'ai à exposer, ce qui doit être l'objet d'une partie du traité même. Je ne présenterai donc ici qu'une simple esquisse historique, tant des principes fondamentaux des deux écoles de philosophie dont il est question que de leurs méthodes respectives. Mais je pense qu'un tel exposé, qui me semble indispensable à l'intelligence de toute la partie idéologique et morale de mon ouvrage, entrait nécessairement dans le cadre d'une introduction, qui a toujours pour but de préparer et de dégager la discussion ultérieure.

L'école *idéologique*, ou autrement dite de la *sensibilité*, parce qu'elle rapporte toutes nos idées à la *sensation*, eut son premier germe chez quelques écrivains de la haute antiquité; mais elle ne remonte cependant d'une manière bien positive que jusqu'à Aristote, qui en posa la base par son fameux axiome: « Il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait été dans le sens. » Et même il est à observer que la plupart de ses sectateurs, par un effet inévitable des premières investigations de toute science, tombèrent trop souvent dans de graves inconséquences, surtout lorsqu'il s'agissait d'en venir aux applications; ce qui ne permit point à cette époque reculée de fonder le système de cette école sur tous les développemens dont il est susceptible.

complétement à quelques-uns des argumens nouveaux que j'ai pu rencontrer dans les *Fragmens philosophiques*. (Note de 1827.)

Cependant on doit convenir que cette partie des philosophes anciens, malgré leurs déviations du principe fondamental de leur école, ainsi que de la méthode d'observation qui devait par la suite former un de ses caractères distinctifs, suivirent en général une marche plus sévère que celle de leurs contradicteurs. Je dois ajouter qu'ils se montrèrent moins assujettis aux préjugés reçus, et moins entraînés par les prestiges de l'imagination. En général ils se regardèrent comme *de simples observateurs* des phénomènes, sans vouloir faire fléchir les faits devant leurs systèmes. Généralement aussi ils ne furent point arrêtés dans une telle marche par la crainte de trouver des résultats contraires à des idées préétablies; de même qu'un historien, quelle que soit son opinion sur les faits qu'il a à décrire, s'attache uniquement à en constater la réalité, sans s'embarrasser des conséquences qu'on en pourra tirer.

Quoi qu'il en soit à cet égard, l'étude de l'homme fut toujours hérissée de tant d'obstacles, et les autres sciences qui doivent l'éclairer furent si long-temps dans un état d'imperfection absolue, qu'il était impossible, même aux meilleurs esprits d'une certaine époque, de ne pas tomber dans de graves et fréquentes méprises. Ils durent surtout, dans l'application de leurs principes, trouver souvent des contradictions qui semblaient les infirmer, ou en établir d'entièrement opposés; aussi, depuis Aristote jusqu'à Loke, on ne trouve aucun écrivain qui ait fait strictement *de la philosophie expérimentale.* Je n'excepterai ni Descartes, ni Bacon lui-même, quoique le premier soit,

à certains égards, le restaurateur de *l'école sensitive*, et quoique le second soit peut-être le premier fondateur véritable de *la méthode d'observation*. Malheureusement, *dans la pratique*, ces deux grands hommes semblèrent avoir complétement oublié les principes qu'ils avaient si légitimement établis, ou pris pour point de départ.

Après Loke vint Condillac, qui agrandit le cercle de la philosophie expérimentale. Il fit quelques nouvelles découvertes dans le domaine de la pensée, et il combattit victorieusement quelques erreurs dominantes. Mais les travaux de ces deux véritables philosophes durent nécessairement encore se ressentir des temps où ils vivaient, et surtout de la contrainte où les retenait l'empire des idées religieuses (1).

Ce n'est que dans le cours de la révolution française, durant cette époque si légèrement condamnée par les esprits superficiels, et si cruellement calomniée par ceux-mêmes qui en détournèrent le cours bienfaisant, qu'une entière liberté de penser permit de scruter dans toute leur étendue les questions philosophiques de tout genre. Libres du joug de tout préjugé, les écrivains qui se livrèrent alors à l'étude de l'homme, ne furent pas obligés de retenir *comme articles de foi* de prétendus principes sacrés, dont

(1) On trouve un exemple remarquable de cette contrainte dans la *logique* de Condillac, où, pour pouvoir soutenir l'influence de notre corps sur nos facultés intellectuelles, il est obligé d'apporter pour unique argument que cette dépendance de l'âme humaine à l'égard de notre corps *est un effet du péché originel.*

l'examen était absolument interdit à leurs prédécesseurs. Ils durent ainsi pénétrer bien plus avant dans les véritables profondeurs de la science, en même temps qu'ils cessèrent de s'égarer au-delà de ses bornes légitimes. En outre l'impulsion salutaire donnée par la révolution à toutes les autres sciences, et l'existence, quoique éphémère, d'une section des *sciences morales et politiques* dans l'institut national (1), ont suffi pour fournir à l'observation des matériaux qui n'attendaient plus qu'une main habile pour construire l'édifice de la véritable philosophie.

Enfin parut l'ouvrage de M. de Tracy, que je regarde comme ayant fixé le dernier état de la science, quant à l'école de la *sensibilité*. Non seulement il a su profiter habilement des travaux de ses devanciers; mais il a fait une foule de découvertes importantes à mesure qu'il coordonnait les matériaux qui se trouvaient à sa disposition. Jadis épars et confondus, il en a formé un tout complet et lié dans toutes ses parties, justifiant entièrement le titre d'*élémens d'idéologie*, qu'aucun écrit de ce genre n'avait encore mérité (2).

(1) M. de Tracy a déjà indiqué cette dernière cause dans la préface de son deuxième volume d'*Idéologie*. Il est bon de remarquer, en passant, que ce fut l'une des premières institutions que Bonaparte s'empressa de renverser lorsqu'il voulut fonder son despotisme, et que ce fut vers le même temps que le clergé fut par lui reconstitué: bientôt après l'on vit naître la noblesse et toutes les *vieilleries* du moyen âge. Par quel étrange aveuglement cet homme peut-il être regretté par la masse populaire, qui le considère encore comme le protecteur des lumières et de l'égalité politique!.....

(2) Les *élémens d'idéologie* dont j'ai parlé, et dont il ne pu-

Un résultat de cette nature m'oblige à indiquer dans cet ouvrage quelques-uns des points principaux qui me paraissent le rendre tout-à-fait classique dans son genre (1).

blia d'abord que le premier volume, contenaient l'*idéologie* proprement dite. Trois autres volumes parurent successivement, ainsi que le commencement du cinquième, que malheureusement il a annoncé ne pouvoir terminer à cause de ses infirmités. Le deuxième volume traite spécialement de la *grammaire générale*, ou de la nature des signes avec lesquels nous exprimons nos idées; le troisième traite de la *logique* ou déduction des idées; le quatrième de l'*économie* où des effets de nos actions sur nos idées et nos sentimens; le cinquième était destiné à la *morale* ou science de nos sentimens et de leurs effets.

(1) Je ne pourrais sans injustice passer sous silence un ouvrage italien, intitulé *Ideologia esposta*, publié en 1822 et 1823 par Melchiore Gioja, ouvrage qui, sauf quelques légères différences d'opinions, appartient évidemment à l'école de la *sensibilité*, et qui me paraît surtout remarquable par le grand développement que l'auteur a donné aux notions *physiologiques* relatives à l'etude de nos facultés intellectuelles et morales. Sous ce rapport je pense que la science lui devra beaucoup; car on ne saurait trop le dire et redire, ce n'est que sur l'observation des lois de notre *organisation* qu'on pourra jamais fonder une *saine* théorie de ceux de notre intelligence et de tout notre être moral. Mais quelque important que soit un tel service de la part de M. Gioja, je ne crois pas que cet ouvrage contienne des données suffisantes, ni assez de déductions de principes, pour en faire un véritable *traité* d'idéologie. Je ne conçois pas comment un esprit aussi supérieur a pu négliger l'ordre si naturel et si fécond suivi par M. de Tracy, qui consiste à traiter d'abord de l'origine et de la formation de nos idées, ou de l'*idéologie* proprement dite, puis des signes de leur expression, ou de la *grammaire générale*, enfin

D'abord, dans la manière de procéder, objet si essentiel dans toute étude philosophique, M. de Tracy est peut-être le premier qui ait rempli *complétement* les conditions d'une méthode vraiment expérimentale. Son ouvrage n'est autre chose, d'un bout à l'autre, qu'une série d'*observations*, d'*expériences* successives, sans aucun autre dessein préétabli que celui de trouver la vérité. Mais cette série d'*expériences* est tellement disposée, quant à leur ordre d'origine et de dépendance, que la solution de chaque question antérieure influe nécessairement sur celle de la question subséquente, qui, par une heureuse réaction, sert presque toujours à confirmer la précédente solution.

Il y a plus, et ce qui doit assurer à jamais le succès de cet ouvrage, c'est qu'après être remonté aux premières sommités de la science de l'homme, après avoir traversé avec une constance étonnante cette longue suite de questions spéciales à son objet, après avoir réfuté toutes les objections qui s'y rapportaient, il présente un ensemble vraiment admirable *d'applications* particulières à toutes les branches des *sciences morales et politiques*.

Sa marche est tellement féconde, que, sans s'être

de leur déduction et combinaison, ou de *la logique*. Il est vrai qu'il avait précédemment écrit des *élémens de philosophie*; mais comment n'a-t-il pas vu d'abord que cet ouvrage ne devait former qu'un tout avec les élémens d'idéologie, et ensuite que la plupart des questions dont il est l'objet ne peuvent être traitées convenablement qu'après *l'idéologie* proprement dite?

proposé aucune recherche sur la seconde grande division de nos connaissances, celle des *sciences physiques*, il arrive encore à indiquer, et souvent à rectifier les notions premières de ces dernières sciences. Ainsi l'on peut dire que cet écrit, qui ne paraît destiné qu'à la science de l'homme intellectuel, offre réellement une véritable encyclopédie des *premiers principes* de *toutes* les connaissances humaines (1).

Si de cet aperçu général nous descendons aux résultats particuliers qui concernent plus spécialement le but actuel de nos recherches, nous verrons encore que M. de Tracy a reculé d'une manière bien remarquable les limites de la science.

Il a non seulement, ce me semble, mis à l'abri de toute contestation fondée cet axiome « que toutes nos idées nous viennent *originairement* par le secours des sens » (2); mais il a démontré d'une manière claire

(1) Je ne conçois pas comment les philosophes allemands ont pu donner, sans exception, le titre d'*empirique* à l'école *de la sensibilité*. Je sais que ce mot n'a pas tout-à-fait dans leur langage le même sens que parmi nous; mais ils l'emploient cependant presque toujours par opposition à l'idée d'un système lié dans toutes ses parties, et se rattachant à quelques premières vérités communes à tout le système. Or, jamais pareil reproche fut-il moins fondé qu'à l'égard de M. de Tracy?

(2) On verra, dans le chapitre premier de la première partie de cet ouvrage, que ce mot *sens* comprend ici non-seulement les sens *extérieurs*, mais encore tous ceux qui dérivent de notre organisation *intérieure*; car M. de Tracy indique bien positivement deux grands ordres de sensations, celles *externes* et celles *internes*. Par quelle singulière méprise M. Gioja peut-il donc

que toutes les opérations de notre entendement et de notre volonté, ou, comme on dit ordinairement, tous les mouvemens de l'esprit et du cœur n'étaient jamais que des *sensations*, dans toute l'exactitude de ce mot (1). Il a fait voir, par exemple, que *juger* n'est autre chose qu'avoir des *sensations de rapport*, et que *vouloir* ou *désirer* c'était avoir des *sensations* de désirs. Il a remarqué, à cette occasion, que c'est à tort qu'on a donné *exclusivement* le nom de *sentir* à la *sensation* proprement dite, ce qui avait fortement contribué à fausser les idées à cet égard, tant les mots sont propres à nous faire illusion sur les choses (2).

avoir rangé M. de Tracy au nombre de ceux qui attribuent exclusivement aux sens *extérieurs* l'origine de toutes nos facultés intellectuelles et morales?

Au reste je dois renvoyer au corps de l'ouvrage la réponse complète aux objections faites généralement contre l'axiome d'Aristote, ainsi qu'il est expliqué par M. de Tracy.

(1) M. de Laromiguière a prétendu que le phénomène par lequel nous sentons nos facultés intellectuelles et morales, n'était point une *sensation*, mais un *sentiment*.

J'espère prouver par la suite que cette substitution du mot *sentiment* au mot *sensation* n'est qu'une affaire de mots, et que M. de Laromiguière est plus attaché au système de l'école de la sensibilité qu'il ne s'efforce de le paraître.

(1) Qu'au lieu du mot *sentir* des sensations simples, *sentir* des rapports, l'on dise, par exemple, *éprouver* des sensations simples, *éprouver* des sensations de rapports, et l'on verra de suite cesser la confusion des idées. On verra clairement alors qu'il existe en nous une faculté générale de *sentir*, pouvant avoir divers modes qu'il est utile de classer pour faciliter leur examen, mais qui se confondent toujours en dernière analyse dans cette faculté générale de la *sensibilité*.

Enfin ce qui doit achever de faire considérer M. de Tracy comme le fondateur (1) de la philosophie expérimentale c'est qu'il a su le premier bien démêler la question si long-temps débattue *du fondement de la certitude*, dont il a établi le principe de la manière la plus satisfaisante. Je regarde ce service comme vraiment inappréciable; car sans l'établissement préliminaire de ce principe, on pourrait contester éternellement la preuve de toute vérité.

Après cet exposé du principe fondamental et de la méthode de l'école de la *sensibilité*, il est nécessaire de présenter un semblable aperçu pour l'école opposée.

La philosophie dite *rationnelle*, dont les premiers rudimens remontent aussi à la plus haute antiquité, ne fut cependant réduite en système que par Platon. L'idée dominante de cette école est qu'il existe un principe *particulier*, tout-à-fait *indépendant* des sens, qui présiderait aux autres facultés intellectuelles, et qui, selon quelques-uns, ne serait qu'une espèce particulière de ces facultés, mais une espèce *supé-*

(1) Le titre de *fondateur* ou d'*inventeur*, dans les sciences, ne s'accorde point à celui qui ne fit qu'entrevoir leurs principes fondamentaux, mais à celui qui, bien que s'emparant de précédentes découvertes, en démontre le premier toute l'importance et la certitude, en même temps qu'il présente un système bien coordonné de toutes les principales vérités qui s'y rapportent. C'est ainsi que Newton, par exemple, est regardé comme le fondateur de la théorie actuelle sur l'attraction, bien qu'il n'ait pas eu la première idée de cette grande force de la nature.

rieure, tandis que d'autres l'identifient avec ce que l'on appelle communément *l'âme*, c'est-à-dire le principe complet de toutes nos facultés intellectuelles et morales.

Une observation essentielle que je dois faire avant d'aller plus loin, c'est que cette école, à la différence de celle opposée, n'éprouva presque jamais aucun obstacle de la part des dépositaires du pouvoir; qui presque toujours, au contraire, se sont servis de ses dogmes comme d'un auxiliaire, qui fut quelquefois bien terrible. Ainsi, libre dans tous ses développemens, protégée même, il est permis de se demander comment cette philosophie n'a pu se fixer encore sur des bases solides et uniformes; car, malgré cet immense avantage, toujours flottante et se divisant en branches infinies, elle embrassa dans son principe fondamental et les sectes nombreuses du Bas-Empire, et celles des Maures en Asie, et celles du moyen âge en Europe, et presque toutes celles enfin qui depuis un siècle se sont élevées en France, en Ecosse et en Allemagne. En effet, dans toutes ces sectes, quelque vives qu'aient été leurs disputes sur des points secondaires, je vois toujours chez elles le même principe *dominant*, celui de l'existence supposée d'un être *à part*, tout-à-fait *indépendant* de nos sens. Un autre caractère qui distingue encore cette école, c'est qu'à très peu d'exceptions près, ses divers sectateurs se crurent toujours obligés d'admettre leur principe fondamental comme un point *reconnu d'avance*, qu'il ne leur *était pas permis de contester*. Il était donc inévitable que toutes ces sectes ne fussent divisées que sur des questions d'un

ordre inférieur, et qui elles ne fissent jamais que tourner dans le même cercle, qu'elles ne pouvaient dépasser. Il est vrai qu'à deux époques, dans les beaux jours de la Grèce, et depuis le siècle dernier, on a essayé de remonter à la preuve même du principe; mais les hommes du plus grand génie furent encore influencés par l'empire antérieur de ce principe tyrannique, alors même qu'ils semblaient mettre son existence en problème.

Le célèbre Leibnitz est sans contredit un des philosophes modernes qui se sont efforcés le plus de le soumettre aux lois du raisonnement. Il admit l'axiome de l'école contraire : « *Il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans le sens* », mais en y ajoutant : « *si ce n'est l'intellect même* »; ce qui fait voir qu'il ne pouvait se détacher de cette supposition qu'outre nos sens, outre notre organisation physique, et *indépendamment de cette organisation*, il existait en nous *une faculté particulière*, ayant *son existence à part*, ce qui rentre entièrement dans les doctrines des spiritualistes de toutes les époques.

Kant, qui fut tour à tour trop loué ou trop déprécié, me semble le seul écrivain allemand qui, du moins dans une partie de ses ouvrages, ait suivi une marche vraiment expérimentale. Quoiqu'il eût préliminairement supposé l'existence d'une *raison pure*, supérieure à tout, il fut conduit par la sévérité de sa méthode à convenir que cette faculté ne pouvait conduire à la connaissance *qu'avec le secours des sens et de l'expérience*. Il est vrai qu'après une telle conclusion, et semblant l'avoir adoptée malgré lui, il ren-

verse d'un seul coup le fruit d'une pénible et savante analyse par l'intervention subite de je ne sais quel nouvel être fantastique, auquel il donne le nom de *raison pratique*, qui seule, d'après lui, peut nous conduire à la vraie connaissance, et qui arrive là fort à propos, comme une sorte de magicienne, pour tout décider par la force de sa baguette, et pour détrôner la *raison pure* elle-même, cette prétendue souveraine de toutes nos facultés intellectuelles.

Je ne suivrai point dans leurs controverses les divers philosophes allemands qui, depuis Kant, se sont divisés à l'infini sur les points secondaires, mais qui se sont tous accordés sur l'existence supposée d'une certaine faculté intellectuelle, *qui serait entièrement distincte des sens*, et qui agirait *d'une manière tout-à-fait indépendante*. En effet, ne trouvons-nous pas toujours la même pensée, par exemple, dans *la forme pure de la pensée* de Shilling, ou bien dans cette faculté particulière que Jacobi suppose être *indépendante et supérieure aux sens?* Qu'on veuille bien analyser les expressions de tous les successeurs de Kant, de ceux qui ont le plus vivement combattu quelques-unes de ses idées secondaires, et l'on verra qu'il n'en est pas un seul qui ne soit parti de la même idée fondamentale, malgré tous leurs efforts pour la revêtir de nouvelles couleurs.

Il est impossible de ne pas ranger M. Cousin dans la même catégorie : *l'activité libre*, *le moi cause*, *la raison supérieure au moi*, tous ces termes donnent-ils une seule idée différente de celle que nous avons reconnue comme le point de ralliement de tous les spi-

ritualistes, anciens et modernes? Il est vrai que M. Cousin comprend deux élémens distincts sous ces dénominations : le moi, qui est *supérieur aux sens*, et la raison, qui est *supérieure au moi lui-même*; mais il est évident que les deux parties de cette division rentrent également dans la notion d'un être *à part*, d'un être *indépendant de l'action de nos sens*.

Maintenant, si du principe fondamental des philosophes rationnels nous voulons passer à leur méthode, nous verrons que toutes les sectes ont encore à cet égard la plus parfaite ressemblance. Toutes en appellent également *au sentiment intime*, *au sens commun*, ou à d'autres agens analogues ; toutes les fois qu'elles ne peuvent établir une proposition par le *raisonnement*, ou même lorsqu'elle est infirmée par le raisonnement. Seulement M. Cousin a pris une marche nouvelle pour justifier sa doctrine : rendant hommage au principe « qu'il ne peut y avoir de vraie philosophie sans une rigoureuse observation des faits, » il a voulu revendiquer exclusivement pour le rationalisme le mérite de cette méthode. Il a dit à ses adversaires : « Vous prétendez être les apôtres de l'observation ; eh ! bien je veux faire voir que votre observation est incomplète, par conséquent fautive, et *que vous avez négligé* deux *faits* de la plus haute importance dans l'histoire de nos facultés ; or ces deux faits sont précisément, d'une part *l'activité libre du moi*, *le moi cause*, distinct des sens et supérieur à eux ; et d'autre part, *la raison*, qui est *supérieure à notre moi lui-même* » (1).

(1) Voyez l'article ci-dessus mentionné de M. Cariol, dans

Mais comment cherche-t-il à établir la vérité des nouveaux faits qu'il prétend avoir constatés? Sera-ce par un examen plus attentif des impressions que font sur nous les objets de la nature, ainsi que *le jeu de notre organisation?* Non certainement, ce serait rentrer dans les vues des sensitifs. Sera-ce uniquement par une déduction plus rigoureuse des conséquences de ces premières impressions, c'est-à-dire par les règles *de la logique?* Non certainement encore, car ce serait admettre également le principe qu'il conteste, puisqu'il faudrait, pour que cette déduction fût complète, remonter toujours en dernière analyse aux impressions des sens, *internes* ou *externes.* Il fallait donc trouver un autre moyen, un autre instrument d'observation; et cet instrument c'est encore le *sentiment intime*, faculté *indépendante* de toutes les autres facultés, faculté qui serait telle, que par sa propre nature, indépendamment de tout raisonnement, *et même contre les lois ordinaires du raisonnement*, elle produirait *l'évidence d'une manière irrésistible.* Tout ce que M. Cousin prétend être établi au moyen de cette faculté est appelé par lui *un fait de conscience*, qui n'a pas besoin de preuve logique, puisqu'un fait n'est pas

le *Journal de législation et de jurisprudence*, et celui de M. Sautelet, autre élève de M. Cousin, inséré dans la *Thémis*, tome II, au bas de la page 67. Il y a quelque différence d'expression entre ces deux articles, quant au premier élément qu'on reproche aux idéologues d'avoir omis: M. Cariol l'appelle *l'activité libre du moi, le moi cause*, et M. Sautelet l'appelle *le fait de liberté* ou *de personnalité*, ce qui est au fond la même idée.

susceptible d'être prouvé par des argumens, mais doit être seulement *constaté* par une observation exacte. Or, poursuit-il, de même que le fait d'une sensation d'odeur, de saveur, etc., etc., est prouvé par cela seul que nos sens en sont affectés, de même il existe une faculté *supérieure*, propre à nous faire connaître les vérités d'un ordre *supérieur*, et qui les *établit invinciblement* par cela seul qu'elle les reconnaît; et c'est cette faculté qui se manifeste en nous par le *sentiment intime*, par la conscience (1).

Je ne terminerai pas ce qui concerne l'école rationnelle moderne sans parler de M. Jouffroy, élève de M. Cousin, qui depuis a été comme lui maître des conférences philosophiques à l'école normale, et qui vient de publier, en tête de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart*, une préface que je regarde comme l'une des productions les plus remarquables de notre époque dans cette branche de la science. Malgré le point de dissidence qui existe entre nous, relativement à la supposition *d'un principe à part*, entièrement distinct et *indépendant* des propriétés de nos organes, ce qui me fait ranger M. Jouffroy parmi les philosophes dits *rationnels*, je dois convenir qu'il a d'ailleurs une sévérité de méthode et une sagesse d'expressions qui doi-

(1) Toutes ces expressions *de sentiment intime*, *d'évidence de sentiment*, *de sentiment intérieur*, *de bon sens*, *de sens commun*, etc., etc., sont employées dans un sens analogue par toutes les sectes de l'école rationnelle. L'expression du *fait de conscience* est particulière à M. Cousin, mais on voit qu'elle n'ajoute aucun sens nouveau à l'idée principale.

vent le faire distinguer de presque tous les écrivains de son école. Toujours clair et précis, il n'est jamais tranchant ni déclamateur ; et il avoue sans peine que les argumens avancés pour justifier quelques-unes de ses opinions ne sont point des *preuves*, mais de simples *probabilités*. S'il peut s'opérer un rapprochement entre les deux systèmes, je pense que M. Jouffroy est éminemment appelé à l'opérer.

Ici se termine l'exposé sommaire et du principe fondamental et de la méthode des philosophes *rationnels*, exposé que je devais présenter à côté de l'exposé corrélatif de l'école contraire, pour mieux faire apprécier les prétentions respectives dans les discussions ultérieures.

§ V.

De la méthode à suivre dans la recherche des principes du droit et de la législation.

Après avoir, dans les paragraphes précédens, montré quelles sont les sciences qui doivent principalement éclairer celle du droit et de la législation; après avoir repoussé les objections présentées contre cette manière d'envisager notre sujet; après avoir ensuite indiqué les causes principales du peu de perfectionnement des sciences morales et politiques; après avoir enfin donné une idée du principe fondamental et de la méthode, tant de l'école philosophique à laquelle je crois devoir rattacher mes principes, que de celle qui leur est opposée, il me semble indispensable de

terminer cette introduction par l'examen plus approfondi et tout-à-fait général de la méthode qui doit présider à l'étude qui nous occupe spécialement. Ainsi, nous aurons fixé une fois pour toutes la manière dont nous devons traiter non seulement l'ouvrage *des Principes généraux du Droit et de la Législation*, mais encore tous ceux qui pourront correspondre ultérieurement aux divisions et subdivisions de la matière.

M. Charles Comte est, je crois, le premier (1) qui ait insisté d'une manière formelle sur l'application de

(1) Voyez son *Traité de Législation*, publié en 1826 et 1827, tome 1, chap. I. Il est juste de dire que les auteurs du *Producteur*, dont je n'ai connu les doctrines que postérieurement à la rédaction de cette partie de mon ouvrage, établissent aussi comme une des bases les plus importantes des sciences morales et politiques la nécessité de s'appuyer sur *l'observation des faits*, ce qu'ils désignent par l'expression de méthode *positive*. Au surplus, il ne s'agit point ici d'une question d'antériorité; et il arrive tous les jours, lorsqu'il y a une tendance générale vers certaines idées, que les mêmes opinions soient suggérées séparément à diverses personnes. D'ailleurs, il est bon de remarquer en cette occasion qu'il y a une différence essentielle entre cette partie même des principes de M. Comte et ceux correspondans du *Producteur*; car M. Comte établit en principe *général*, applicable à tous les temps, que la méthode d'observation est la *seule* qui puisse faire faire de vrais progrès à toute science, tandis que les écrivains du *Producteur*, par suite d'un système tout particulier sur la marche de l'esprit humain, système que je n'examinerai point en ce moment, pensent qu'une autre méthode a été non-seulement inévitable, mais encore *la seule convenable* dans les siècles passés.

la méthode *d'observation* (1) à la science du droit ; et comme je suis moins jaloux de transmettre des idées qui m'appartiennent que des idées qui me semblent justes et bien exprimées, je crois ne pouvoir mieux faire que de transcrire ici quelques passages des excellentes observations de M. Comte à cet égard, sauf à présenter ensuite quelques réflexions critiques sur une partie des conséquences qu'il tire du principe établi si bien par lui, conséquences que je ne crois point toutes aussi justes que son principe.

Voici d'abord les passages que j'admets sans restriction :

« Cette méthode n'est point nouvelle ; elle est tous les jours appliquée avec succès à l'étude des sciences

(1) M. Comte se sert de l'expression méthode ANALYTIQUE au lieu de celle de méthode d'OBSERVATION ; que je crois devoir préférer parce que je pense que toute science, ou même tout ordre d'idées un peu compliqué, doit s'appuyer tour à tour sur les deux grandes opérations de l'esprit qu'on a appelées *analyse* et *synthèse*, dont la première consiste à voir l'objet dans ses détails, et la seconde à le voir dans son ensemble. Condillac a eu grandement raison de recommander *l'analyse* comme *une* des données indispensables pour l'établissement de tout système raisonnable ; mais ce serait tomber dans l'extrême opposé que de repousser le secours de *l'autre* donnée également indispensable, c'est-à-dire de la *synthèse*. Au surplus l'on verra, par le passage même de M. Comte, que son idée principale est qu'il faut avant tout étudier *les faits* ; qu'il faut se préserver avec soin des hypothèses gratuites, des systèmes hasardés ; en un mot, qu'il faut soumettre la science des lois à la méthode *d'observation*, qui seule a fait faire tant de véritables progrès à quelques autres sciences.

naturelles, et même à une partie des sciences morales. C'est à l'application qui en a été faite à l'étude de l'économie politique et de l'entendement humain, qu'il faut attribuer les progrès qu'ont faits ces branches de nos connaissances.

» Ne produisant que d'heureux résultats dans les sciences auxquelles elle est appliquée, étant même considérée par les savans comme le seul moyen d'arriver à la découverte de la vérité, cette méthode pourrait-elle être trompeuse ou dangereuse dans l'étude de la morale et de la législation? Il faut bien qu'elle ait paru inapplicable ou dangereuse, puisqu'elle est repoussée, au moins en théorie, par trois classes de personnes qui d'ailleurs ne s'accordent guère, par des théologiens, par des philosophes, et par des jurisconsultes.

» On conçoit que des théologiens, de quelque religion qu'ils soient, repoussent l'application de la méthode analytique de l'étude de la morale, et même, dans quelques cas, de l'étude de la législation. Leurs idées religieuses peuvent leur faire considérer l'emploi de cette méthode comme dangereux, ou tout au moins comme inutile. Ils trouvent des règles de conduite, et quelquefois de gouvernement, dans les livres qui sont la base de leurs croyances religieuses. Ils voient les causes de ces règles, non dans les besoins des hommes, ou dans des circonstances accidentelles, mais dans la volonté de l'auteur de leur religion. Ils n'ont pas à en rechercher les effets, parce qu'elles leur paraissent bonnes indépendamment des conséquences qu'elles peuvent produire sur le bonheur du

genre humain. Il est bon de les observer par cela seul que celui qui en est cru l'auteur trouve bien qu'on les observe. A quoi servirait à un musulman, vivement persuadé de la vérité de sa religion, de rechercher les conséquences, bonnes ou mauvaises, qui peuvent résulter de l'observation des préceptes de Mahomet? Si l'application à ces préceptes de la méthode analytique ne doit avoir pour résultat que d'en prouver la bonté et d'en recommander l'observation, elle n'ajoute rien à la science, elle est inutile. Si elle doit avoir pour effet de prouver que l'observation ne produit aucun bien, ou même qu'elle produit du mal, elle n'est propre qu'à ébranler la foi des croyans, elle est dangereuse ou impie. Un juif trouvera ce raisonnement vicieux dans la bouche d'un sectateur de Mahomet; mais, appliqué à sa propre religion, il lui paraîtra sans réplique. Il en sera de même de tout homme dont la religion aura consacré un système de morale, de législation, ou de gouvernement, s'il est vivement persuadé de la vérité de ce système, ou s'il a un intérêt puissant à le soutenir.

» L'application de la méthode analytique à l'étude de la morale est quelquefois repoussée, même par des théologiens dont les principes moraux n'ont rien à craindre d'un examen approfondi. La raison en est sensible : le résultat de l'analyse, ainsi qu'on le verra plus loin, est de convaincre les hommes qu'il leur importe d'avoir de bonnes mœurs indépendamment de telle ou telle opinion particulière. Une telle conviction ne porterait sans doute atteinte qu'à des religions malfaisantes, et elle serait pour toutes un motif

de plus de se bien conduire. Elle ferait perdre cependant à certains dogmes, et à ceux dont la mission est de les enseigner, une partie de leur importance temporelle. On ne pourrait plus dire que telle ou telle opinion religieuse est le fondement exclusif des lois et des bonnes mœurs; un mollak, par exemple, ne pourrait pas prétendre qu'il est impossible d'avoir de la probité si l'on ne croit pas aux miracles de Mahomet et à la vérité du Coran.

» Une autre raison doit faire repousser la méthode analytique par les systèmes théologiques qui ont consacré des principes de législation, de gouvernement, ou de morale. Lorsque de pareils systèmes sont formés, il n'y a plus de progrès possibles pour l'esprit humain, à moins que les religions qui les consacrent n'admettent des interprètes de la volonté divine, dont la mission soit de faire subir aux mœurs et aux institutions les changemens dont les progrès des lumières démontrent la nécessité. En pareil cas, pour changer une loi ou une maxime de morale, il ne suffit pas de prouver que ce changement est avantageux au genre humain; il faut prouver de plus qu'il est commandé ou du moins autorisé par la Divinité, preuve qui devient d'autant plus difficile à faire que les hommes sont plus éclairés. On a attribué à l'ambition des prêtres l'état stationnaire des peuples soumis à des gouvernemens théocratiques; un tel état est une conséquence inévitable de la nature même de ces gouvernemens. Les principes de la législation et les règles de la morale, étant le résultat d'une volonté supérieure, sont hors de l'influence de la raison; ten-

ter de les modifier est un acte d'impiété, même dans les ministres de la religion; en inspirer le désir c'est ébranler les fondemens de l'édifice tout entier.

» On aurait tort d'attribuer toujours à la mauvaise foi et à l'intérêt personnel la répugnance qu'éprouvent les ministres de toutes les religions à voir appliquer aux sciences morales la méthode qui a fait faire des progrès si rapides aux sciences naturelles. Il suffit, pour que cette répugnance existe, qu'ils soient vivement persuadés de la bonté de leurs principes de morale, de législation, ou de gouvernement, et qu'ils aient peu de confiance dans le jugement des hommes. On leur a parlé si souvent de la faiblesse et des égaremens de la raison humaine, qu'il est tout naturel qu'ils s'en méfient, et qu'ils ne veuillent en permettre l'usage que dans les cas où la foi ne peut pas les diriger. Le raisonnement ne saurait paraître un guide bien sûr à des hommes qui font un devoir à leurs semblables d'humilier leur raison, et qui leur en donnent souvent l'exemple.

» Mais s'il est naturel que les ministres de toutes les religions préfèrent, en général, la méthode théologique à la méthode analytique, il n'est pas aisé de comprendre que des philosophes, qui n'admettent pas la première, rejettent cependant la seconde. Repousser tout à la fois de l'étude des sciences morales, et l'autorité de toute religion positive, et l'autorité qui résulte de l'examen des faits, est un procédé si étrange, qu'on refuserait de le croire possible si l'on n'en avait pas des exemples. Des écrivains, qui ne pensaient pas que tous les livres religieux fussent des guides in-

faillibles, ont fait de très-longs raisonnemens pour prouver que dans l'étude des sciences morales il fallait consulter le *sentiment*, et *ne pas raisonner*. L'application de la méthode analytique à l'étude de ces sciences leur a paru plus dangereuse encore qu'aux théologiens; ils lui ont attribué la plupart des vices ou des crimes qui ont déshonoré le monde. Ces écrivains ont voulu en quelque sorte proscrire l'emploi de l'intelligence, et consulter exclusivement, tantôt le sentiment intime, et tantôt le sentiment religieux; ils ont prétendu que ces sentimens dirigeaient l'homme d'une manière si sûre, que s'il n'était pas égaré par sa raison ils pouvaient dans toutes les circonstances lui faire distinguer une bonne d'une mauvaise action.

« Il est une autre manière d'écrire sur les sciences morales, qui a été souvent employée par les philosophes, et qui n'a pas encore cessé de l'être, surtout en politique. Elle consiste à se créer par la force de l'imagination un système particulier, et à y ramener ensuite les faits que l'histoire nous présente. Cette méthode a été mise en pratique dans presque toutes les sciences, et elle en a été repoussée à mesure que l'art de l'observation a fait des progrès. Les hommes ont commencé par chercher à deviner la vérité, et ce n'est qu'après être tombés dans de nombreuses erreurs, et avoir épuisé en quelque sorte le nombre des suppositions, qu'ils ont pu se résigner à observer les faits et à en suivre l'enchaînement. Les écrivains moralistes et politiques n'ont pu se soumettre encore à cette nécessité; ils repoussent une méthode qui doit arrêter l'essor de leur imagination, qui ne laisse au-

cune place au génie d'invention, et qui les condamne à de longues et pénibles études. Que resterait-il en effet dans la plupart des ouvrages de morale ou de législation, si l'on en supprimait tout ce qui ne serait pas un fait bien observé, ou la déduction exacte d'un fait?

» Les jurisconsultes, au moins pour la plupart, ont repoussé de l'étude des lois la méthode d'observation avec autant d'énergie que les philosophes. Ils ont adopté un certain nombre de maximes, auxquelles ils ont donné le nom de lois *naturelles*, et ils n'ont admis comme justes que les déductions tirées de ces maximes. Ils ne se sont pas accordés, il est vrai, sur le nombre qu'il fallait en admettre; les uns les ont multipliées à l'infini, et les autres les ont réduites à presque rien; mais cela ne les a pas empêchés d'être d'accord sur le fond du système. Il est vrai aussi que plusieurs de ces maximes ont été méconnues en pratique, non seulement par des multitudes d'individus, mais même par des nations entières, et que des philosophes en ont contesté la vérité, même en théorie; mais cela n'a pas empêché de soutenir qu'elles étaient reconnues par le genre humain. Et il fallait bien le soutenir, puisque si l'on avait cessé de les considérer comme la base de la science de la législation, nul n'aurait pu dire sur quoi pouvait reposer cette science, ni même en quoi elle pouvait consister.

» Enfin d'autres ont voulu fonder la science de la législation et de la morale sur la *justice*, ou sur le *devoir;* ils ont voulu écarter toute considération *d'utilité*, de plaisir ou de peine. Ils ont mis le *devoir* à la

place du *droit*, qui leur a paru trop susceptible ou trop périlleux, et ils ont espéré qu'ils allaient mettre ainsi le genre humain en paix avec lui-même, en changeant deux ou trois mots.

» Il y a dans tous ces systèmes un fond de bonnes intentions, qu'on ne peut assurément pas méconnaître; mais sous quelque point de vue qu'on les considère, on ne saurait y trouver, ni une science, ni une méthode scientifique. Et qu'on ne se hâte pas de conclure de là que, pour s'instruire dans les sciences morales, il est nécessaire de n'avoir point de règles, de mépriser la justice, de ne tenir compte d'aucun devoir. Qui pourrait avoir une telle pensée? La question n'est pas de savoir s'il faut se conformer à la justice, s'il est des devoirs qu'il faut observer, des droits qu'il faut respecter, des maximes ou des principes qu'il est bon de mettre en pratique; elle est de savoir quelle est la meilleure méthode pour arriver à la découverte de ce qui est juste, de ce qui est droit, de ce qui est un devoir. On tomberait dans une étrange erreur si l'on s'imaginait que, pour enseigner la morale ou la législation aux hommes, il suffit de les convaincre qu'ils doivent être justes, qu'ils doivent observer leurs devoirs, qu'ils doivent être moraux. Cette erreur ressemblerait à celle d'un professeur de mathématiques qui croirait que, pour faire de ses élèves de grands mathématiciens; il lui suffit de les convaincre qu'ils doivent toujours être justes dans leurs calculs. Il pourrait employer beaucoup de temps et de talent à leur faire comprendre cette grande vérité; mais si, après les avoir persuadés, il ne leur disait pas un mot sur la manière dont

ils doivent s'y prendre pour calculer, il les laisserait aussi ignorans qu'il les aurait pris. Des règles ou des maximes de législation et de morale doivent sortir sans doute de la science, comme les règles qu'on observe dans les arts sortent des recherches des savans; mais s'imaginer qu'on fera sortir une science d'un certain nombre de maximes, au lieu de faire sortir les maximes de l'observation, est la plus vaine des prétentions.

» Mais la méthode analytique est-elle réellement applicable aux sciences morales? Peut-on soumettre à l'observation toutes les causes, physiques ou morales, qui influent sur la prospérité ou sur la décadence des peuples? Peut-on y soumettre les actions, les habitudes, les institutions et les effets qui en résultent, comme on peut y soumettre des corps organisés? Locke, et après lui Condillac, ont appliqué cette méthode à l'étude de l'entendement humain, à la formation de nos idées, au mécanisme des langues. Or, il serait difficile de concevoir comment une méthode qui nous conduit à la découverte de la vérité, quand nous l'appliquons à l'étude de nos idées, ne serait propre qu'à nous égarer quand nous l'appliquons à l'étude de nos actions. Adam Smith, et après lui J.-B. Say, ont fait l'application de la même méthode à l'étude de l'économie politique; et ce n'est que depuis la publication de leurs écrits que l'économie politique a acquis le caractère et la certitude d'une véritable science. La méthode qui nous fait voir comment les richesses d'une nation se forment, se distribuent, se détruisent, ne saurait-elle nous faire voir

avec la même certitude les effets que produisent les institutions humaines sur la prospérité ou la décadence des peuples? Une partie de l'économie politique n'est-elle pas même consacrée à nous faire connaître les effets de certaines lois, ou de certaines institutions sur les richesses des nations, et par conséquent sur leur prospérité? Et y a-t-il quelque raison de croire qu'une méthode qui a fait apprécier avec tant de justesse les effets d'une partie considérable de la législation, sera trompeuse si on l'applique aux autres parties de la même science?

» Il n'y a qu'une manière d'arriver à la connaissance de la vérité, c'est l'observation des faits. Le botaniste qui étudie une plante, l'anatomiste qui étudie l'organisation physique de l'homme, et le moraliste qui étudie les causes, la nature et les conséquences d'une action ou d'une habitude, suivent exactement le même procédé. Tous décrivent les choses ou les phénomènes qu'ils ont sous les yeux; la méthode est la même, la différence n'existe que dans les objets auxquels elle est appliquée. Si les descriptions qu'ils nous donnent sont exactes et complètes, ils forment véritablement des sciences; si, au lieu de décrire des faits, ils nous donnent des suppositions ou des hypothèses; si, au lieu de nous faire connaître simplement ce que les choses sont et ce qu'elles produisent, ils cherchent à nous inspirer de l'affection ou de l'éloignement pour telle chose, telle forme particulière, ou tel genre d'actions, on ne peut plus les considérer comme des hommes qui étudient une science, et qui veulent lui faire faire des progrès; ce sont des hommes plus ou moins ingénieux,

plus ou moins éloquens, plus ou moins estimables, selon le but qu'ils se proposent; mais ce ne sont pas des hommes que les sciences puissent reconnaître.

» Les hommes qui créent des systèmes par la puissance de l'imagination, et ceux qui nous exposent ce que les choses sont, font tous également usage des faits, mais ce n'est pas de la même manière. Les premiers les appellent à l'appui de leurs systèmes, et leur en donnent la couleur; ils écartent ceux qui y sont contraires, ou les expliquent de manière à rendre le témoignage nul. Ils ne se livrent ordinairement à la recherche des faits que lorsque leur système est complet, et qu'ils s'imaginent n'avoir plus rien à apprendre. C'est une espèce de complaisance qu'ils ont pour leurs auditeurs ou pour leurs lecteurs, desquels ils n'osent pas exiger une foi aveugle. Ils procèdent comme des avocats qui cherchent dans les écrits des jurisconsultes des autorités, non pour se former une opinion, mais pour défendre leur cause; quel que soit le résultat de leurs recherches, ils n'en défendent pas moins les intérêts qui leur ont été confiés.

» Lorsqu'on se borne, au contraire, à l'observation et à l'exposition des phénomènes de la nature, on écarte toute opinion, tout système arrêté d'avance. On est convaincu qu'on ne sait rien aussi long-temps qu'on n'a pas étudié chacun des faits sur lesquels on veut faire porter ses recherches. Les jugemens ne se forment qu'à mesure qu'on avance dans l'étude des faits; ils sont des résultats de l'examen auquel on se livre, mais les résultats sont imprévus et ne dépendent en rien de notre volonté. L'opinion qui résulte

dans notre esprit de l'observation d'un fait est aussi indépendante de nous que l'impression de la chaleur, des sons, ou des odeurs, lorsque nous exposons nos organes à l'action de corps chauds, sonores, ou odorans. Il n'est pas rare qu'en se livrant à une recherche on arrive à des conséquences inattendues, contraires à nos idées, à nos intérêts, ou à nos espérances. On peut bien alors faire un nouvel examen, recommencer ses expériences; mais si le même procédé amène toujours les mêmes conséquences, il nous est impossible de ne pas rester convaincus. Nous pouvons cacher notre opinion, ou même manifester une opinion contraire, mais c'est là que se borne notre puissance. Il est possible de croire sur le témoignage d'autrui, il n'est pas possible de croire contre le témoignage des faits.

» Il résulte de cette manière de procéder qu'on ne tient aux opinions qui se sont formées dans notre esprit qu'aussi long-temps qu'on les croit vraies, et qu'on est disposé à les abandonner aussitôt qu'on commence à douter si les observations qui y ont donné naissance ont été bien faites. Comme il n'est en la puissance de personne de changer la nature des choses, ou de faire que, dans telle circonstance donnée, tel fait ne soit suivi de telle conséquence, les vrais savans ne s'inquiètent ni des contradictions qu'ils éprouvent, ni des critiques dont leurs écrits peuvent être l'objet, ni même des obstacles que leur opposent les préjugés populaires. Ils sont bien convaincus que la vérité, par la force qui lui est propre, finira par vaincre toutes les résistances, et qu'une fois qu'elle a été dé-

montrée elle est indestructible, fût-elle repoussée par le monde entier, et désavouée par celui même qui l'a découverte. Quand Galilée eut démontré le mouvement de la terre, ce fut un fait constaté, qui ne put être détruit, ni par l'autorité de la Bible, ni par la puissance de l'église romaine, ni par les préjugés populaires, ni par les illusions de nos sens, ni même par le désaveu de l'auteur de la découverte, et qui a fini par être reconnu par ceux mêmes qui croyaient avoir le plus grand intérêt à le contester.

» Cette sécurité qu'inspire la vérité à ceux qui la recherchent, les empêche de recourir à des moyens violens pour faire adopter leurs opinions, lors même qu'ils pourraient en mettre de pareils en usage. Ils se bornent à exposer ce que les choses sont, sans se livrer à des déclamations, et même sans se mettre beaucoup en peine si l'on adopte ou non les procédés qu'ils ont découverts. Ils savent que la tendance du genre humain vers sa prospérité a plus de force que tous les orateurs du monde; et lorsqu'une vérité utile a été découverte et démontrée, ce n'est pas la faute de ceux qui la connaissent s'ils ne la mettent pas en pratique. Si l'on découvre, par exemple, que tel procédé dans les arts produit une économie de temps, de forces ou de capitaux, il n'est pas fort nécessaire de recourir à des moyens oratoires pour déterminer les fabricans à ne pas perdre leur temps, à ne pas faire un emploi inutile de forces, ou à ne pas dissiper sans fruit leurs capitaux. Si l'on découvre et si l'on démontre que tel remède fait cesser telle douleur, ou guérit telle maladie, on n'a besoin ni d'exhortations ni d'autorités

pour déterminer des personnes qui souffrent à mettre un terme à leurs douleurs, et à recouvrer la santé.

« Ce n'est pas avec cette simplicité que procèdent les hommes qui veulent faire adopter un système produit par l'imagination, ou enfanté par l'intérêt personnel. Ceux-ci ne croient jamais que l'exposition de leurs idées ait par elle-même assez de force pour produire la conviction. Après avoir employé le raisonnement, lorsqu'en effet ils veulent bien se donner la peine de raisonner, ils mettent en usage toutes les ressources de l'éloquence, et quelquefois même de l'invective. La contradiction les offense et les irrite, et ils sont toujours disposés à imputer à ceux qui ne partagent pas leurs opinions de la mauvaise foi, de mauvaises intentions, ou tout au moins un aveuglement déplorable. Ils veulent suppléer par la puissance de l'autorité publique à ce qui manque de force à leurs raisonnemens ; et c'est par le supplice des incrédules qu'ils cherchent à porter la conviction dans l'âme des sceptiques. »

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

« Mais, quoique les sciences morales ne puissent se former que par l'observation des faits, l'étude en est infiniment plus difficile que l'étude des sciences physiques. Un physicien est maître de la matière sur laquelle il fait ses expériences ; s'il a des doutes sur la justesse de telle ou telle observation, s'il ne lui paraît pas clairement démontré que tel effet doive

être attribué à telle cause, il peut répéter ses expériences jusqu'à ce qu'il soit arrivé à une certitude complète. Les effets sont en général assez rapides et assez rapprochés des causes qui les produisent, pour que le savant qui les étudie puisse en voir la liaison, et n'ait jamais besoin de s'en rapporter au témoignage d'autrui. S'il peut se tromper, il n'a pas du moins à craindre les erreurs des autres, car il peut voir tout ce qu'ils ont vu, et refaire les expériences qu'ils ont faites.

« Dans les sciences morales et politiques on ne trouve pas les mêmes avantages; les savans ne disposent pas des peuples comme les chimistes disposent de la matière. Ils peuvent faire des observations sur les faits que l'histoire a constatés, ou dont ils sont eux-mêmes les témoins; mais il n'est pas en leur pouvoir, soit de faire de nouvelles expériences, soit de répéter celles qui ont été faites en d'autres temps ou en d'autres lieux. A la vérité, les gouvernemens, qui ont aussi leurs systèmes, n'agissent guère sur les nations que comme sur une matière expérimentale; mais leurs expériences sont toujours faites dans le même sens, et dans la vue d'arriver à un résultat qui n'est pas toujours avoué. Ils n'accordent pas à ceux qui ne sont pas convaincus de la bonté de leurs procédés la faculté de faire des expériences contraires. La liaison entre les effets et les causes n'est pas d'ailleurs aussi aisée à démontrer dans les sciences morales que dans les sciences naturelles; d'abord parce qu'un grand nombre de causes agissant en même temps sur un peuple, il est difficile de démêler les

effets qu'il faut attribuer à chacune d'elles; et en second lieu, parce que l'intervalle qui s'écoule entre le moment où une institution est établie et le moment où il est possible d'en apprécier les résultats, est souvent trop long pour bien suivre l'enchaînement des faits, et pour que le même individu qui a vu commencer la cause puisse être témoin des résultats. Souvent aussi il est impossible de se transporter sur les lieux qui sont le théâtre des faits; la vie d'un homme n'est point assez longue pour lui permettre de visiter tous les peuples du monde; et quand même il vivrait assez long-temps, l'ignorance des langues ou le défaut de fortune le mettraient dans l'impossibilité de vérifier les faits par lui-même. De là la nécessité, pour les hommes qui s'occupent des sciences morales, de s'en rapporter au témoignage des historiens ou des voyageurs, nécessité à laquelle ne sont pas assujétis, en général, les hommes qui se livrent à l'étude des sciences naturelles.

» L'espèce humaine est douée d'ailleurs d'une si grande flexibilité; elle porte en elle-même des principes de conservation et de développement si énergiques, que si elle ne prospère pas également dans toutes les positions, il n'en est du moins aucune où elle ne puisse se conserver. Elle s'habitue à tous les climats, se nourrit de toutes sortes d'alimens, se fait des vêtemens ou des abris de tout ce qui peut la garantir des injures du temps, et obéit à tous les gouvernemens que l'ignorance, le caprice ou la force lui imposent. Soumise à des institutions qui la gênent de mille manières, et qui ne semblent propres qu'à la détruire,

elle trouve souvent en elle-même le moyen d'en paralyser l'effet, et prospère malgré les lois qui ne tendent qu'à la faire dépérir. Les hommes qui profitent des abus, ou qui espèrent d'en profiter un jour, ne manquent pas de dire alors que les lois qu'ils ont faites, ou qu'ils soutiennent, sont la cause de sa prospérité, et il se trouve toujours un grand nombre de gens qui ajoutent foi à leurs discours et qui les répètent.

» Les obstacles qu'on rencontre dans l'étude de la morale privée sont moins grands que ceux qui s'opposent à la formation des sciences politiques. Il est plus facile de voir les causes et de calculer les effets d'une action, ou d'une habitude privée, que de voir les causes et de calculer les effets d'une loi qui régit une nation. Ces causes sont moins nombreuses, moins éloignées; ces effets sont moins divers, moins étendus, plus rapprochés; on peut les constater sans recourir au témoignage d'autrui, et l'on n'a par conséquent à se mettre en garde que contre ses propres erreurs. Pour exposer les causes et décrire les effets d'une loi ou d'une institution politique, il faut quelquefois consulter l'histoire d'un peuple qui a cessé d'exister, ou se transporter chez un peuple qui vit à une grande distance; mais pour indiquer les causes et décrire les effets d'une action ou d'une habitude privée, il suffit souvent de regarder autour de soi. Enfin les intérêts qui s'opposent aux progrès de la morale privée sont moins puissans que ceux qui s'opposent au perfectionnement des institutions publiques. Tel individu qui compromettrait sa fortune

et même sa vie pour soutenir une institution vicieuse, serait au désespoir s'il voyait son fils, sa femme ou sa fille se livrer à une habitude déshonorante. Il doit donc y avoir plus de certitude dans les jugemens qu'on porte sur les actions privées que dans ceux qu'on porte sur les lois ou sur les institutions. On doit aussi, par les mêmes raisons, mettre dans la discussion des questions de morale moins d'animosité que dans les questions de législation ou de politique. Enfin les premières de ces questions doivent être à la portée d'un plus grand nombre d'esprits que les secondes.

» Mais, quelque difficile qu'il soit de réduire à l'observation et à l'exposition des faits la science de la législation et de la morale, cela n'est cependant pas impossible; peut-être même le nombre des faits qui ont été constatés est-il assez grand pour qu'on puisse donner à plusieurs branches de ces deux sciences le même degré de certitude qu'on a donné aux sciences naturelles. Depuis un demi-siècle, en effet, les savans ont recueilli une quantité si prodigieuse de faits nouveaux, et l'esprit humain a fait des progrès si immenses, que des questions qui divisaient les hommes les plus savans du siècle dernier, peuvent être résolues aujourd'hui par des hommes d'une capacité fort médiocre, et que, sans être doué d'une sagacité extraordinaire, on peut découvrir dans les plus célèbres de leurs ouvrages de graves et nombreuses erreurs

» Et pourrait-on s'en étonner lorsqu'on songe aux moyens que nous possédons et qui leur ont manqué? Depuis moins d'un demi-siècle, toutes les sciences

ont agi les unes sur les autres, et se sont prêté des secours mutuels; l'étude de l'entendement humain nous a appris à donner de la précision au langage, et nous a mis en possession d'une nouvelle méthode; les progrès de l'économie politique et de l'art de la critique ont porté la lumière dans l'histoire des peuples anciens et des peuples modernes; l'histoire naturelle, la navigation et le commerce nous ont fait connaître des peuples nouveaux sur lesquels on n'avait pu former que des conjectures; des lois dont la description ne se trouvait que dans des milliers de volumes, et qu'on était accoutumé à révérer comme des oracles de la sagesse, ont été discutées, systématisées, réduites à l'expression la plus simple; enfin des hommes qui avaient étudié la législation en jurisconsultes, en ont fait la critique en philosophes, et nous ont indiqué le moyen d'en constater les bons et les mauvais effets.

» Il faut ajouter à ces moyens que les sciences nous ont fournis, l'expérience que les révolutions nous ont donnée. L'indépendance de l'Amérique du nord a donné naissance à des gouvernemens dont les anciens n'ont eu aucune idée, et dont les modernes Européens n'auraient peut-être pas cru l'existence possible si l'expérience ne les avait pas convaincus; la formation d'un monde nouveau, plus étendu que l'ancien, destiné à être un jour plus populeux et plus riche, possédant ou aspirant à se donner des gouvernemens également éloignés des formes européennes, des formes asiatiques, et des formes des anciens peuples de la Grèce et de Rome, nous fait perdre une partie

de notre importance, et ébranle la confiance que nous avions dans l'infaillibilité de nos maximes politiques ; les révolutions et les contre-révolutions qu'ont subies la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, la Suisse, la Hollande, dans un espace d'environ trente années, ont déraciné ou renversé nos vieilles institutions, et changé jusqu'à nos habitudes ; les guerres auxquelles ces révolutions ont donné naissance, ont fait passer alternativement les peuples les uns sur le territoire des autres, et ont ainsi mis les hommes les plus ignorans à même de comparer leur état à celui de leurs voisins. La décadence du système colonial, accélérée par les progrès des lumières et par l'indépendance du continent américain, a renversé les lois et les maximes commerciales. Enfin la liberté des opinions religieuses et politiques, la multiplication et la diffusion des ouvrages philosophiques, et les changemens opérés par les gouvernemens mêmes qui professent pour les innovations une haine violente, ont achevé de détruire la confiance qu'on avait dans les anciennes doctrines, et mis presque hors d'usage les écrits dans lesquels elles étaient exposées. »

Après cette longue, mais intéressante citation, qui peint tellement ma propre pensée que je ne saurais y changer un seul mot sans nuire au but même que je dois me proposer, qu'il me soit permis d'examiner, ainsi que je l'ai annoncé, la partie des opinions de M. Comte que je ne puis partager, et qui est relative aux conséquences du principe que j'admets avec lui.

M. Comte, dès les premiers mots de sa préface, annonce qu'on ne doit point espérer de trouver dans

son ouvrage *des règles* sur l'art de faire des lois ou d'en interpréter; et, dans plusieurs endroits subséquens (1), il revient sur cette idée, en ajoutant que ce serait manquer à la bonne méthode que de vouloir, dans un traité de législation, *tracer des règles*, ou *indiquer des devoirs* sur l'art de gouverner les hommes. S'il s'était borné, comme dans quelques autres passages (2), à dire que les règles, les devoirs, les principes ne doivent pas être présentés avant les faits qui sont propres à leur servir de base, et qu'on a tort, dans tous les cas, de les imposer arbitrairement, alors je souscrirais pleinement à son opinion; mais il n'en est pas ainsi, et c'est d'une manière absolue qu'il s'élève contre *toute indication* de *règles*, de *devoirs*, de *principes* dans la science dont il s'agit, et même dans une science quelconque. Ce qui prouve que telle est bien sa pensée, c'est l'assertion qu'il émet, par voie de comparaison, pages 317 à 319, que « les hommes parlent correctement sans avoir jamais lu de grammaire, sans avoir étudié les règles du langage, et qu'on se laisse diriger par les principes de l'hygiène sans les avoir étudiés et sans les consulter. » Or, c'est contre une telle opinion, ainsi déterminée d'une manière bien positive, que je vais présenter les observations suivantes :

Pour suivre moi-même la méthode analytique dans cette discussion, je commencerai par l'examen des faits sur lesquels repose l'assertion ci-dessus : je de-

(1) Voyez pages 44, 258 et 259, et 317 à 319.
(2) Voyez pages 248, 253.

manderai d'abord s'il est bien vrai que les hommes qui ont étudié la grammaire ne parlent pas, et surtout n'écrivent pas mieux que ceux qui l'ignorent complétement, et si ceux qui se sont imposé de bonnes règles d'hygiène, soit par leurs propres réflexions, soit par le fruit de leurs lectures, soit enfin par prescription de gens de l'art, ne se portent pas mieux que ceux qui ne suivent dans leur régime que l'aveugle impulsion de leurs appétits. En second lieu, je ferai observer qu'il y a vraisemblablement une méprise dans l'application des raisonnemens de M. Comte à certains exemples qu'il choisit : il ne s'agit point de savoir si celui qui fait un traité de législation indiquera des règles ou des devoirs aux hommes *en général*, mais s'il les indiquera à ceux qui s'occupent spécialement de cette science, ou bien à ceux qui concourent, soit à la confection, soit à l'interprétation, soit à l'application des lois. Telles sont les classes d'hommes auxquelles un écrivain qui a le bonheur d'être remonté aux vrais *principes*, d'avoir reconnu les véritables *devoirs*, les véritables *règles* de législation, ne doit cesser de les faire remarquer et d'en faire saisir les avantages. Encore peut-on ajouter qu'il importe beaucoup au bon gouvernement des hommes que ceux mêmes qui n'auraient aucune part directe à l'administration publique, sachent quels sont les *devoirs* de ceux qui en sont chargés, qu'ils connaissent les vrais *principes* du gouvernement, ainsi que les *règles* de direction sans lesquelles ces principes ne seraient pas appliqués, ou seraient viciés. Je pense donc, sous tous les rapports, qu'il est strictement conforme à la méthode

d'observation de faire remarquer et les véritables *principes* de la science des lois, et les véritables *devoirs* de ceux qui sont chargés de les faire, de les appliquer, ou de les interpréter, et les *règles* les plus sûres pour arriver d'une manière convenable au but de la société; mais, je le répète encore avec M. Comte, il faut que tout cela soit fondé sur un examen préalable et approfondi des faits, dont je conviens aussi avec lui que les principes et les règles ne doivent être que les conséquences.

Je crois que l'écrivain distingué dont je viens de critiquer une opinion qui me semble une erreur grave, n'y a été conduit que par l'aperçu trop fréquent de l'extrême opposé. Parce qu'un trop grand nombre d'auteurs ont cru pouvoir commencer leurs ouvrages par une exposition de principes qu'ils n'avaient point suffisamment déduits des faits; parce qu'ils avaient prescrit des devoirs et des règles arbitraires, il a été porté à conclure qu'il ne fallait indiquer aucun devoir, aucune règle de direction. Je ne conteste pas qu'on ne puisse encore faire un ouvrage très-utile en se bornant à exposer les faits et à en faire remarquer les conséquences, bonnes ou mauvaises, et même à exposer les faits seuls, sans donner aucun jugement sur leurs résultats; mais je pense qu'un tel ouvrage ne serait point un *traité* complet de la *science* du droit; ce n'en serait qu'une partie, indispensable sans doute, mais qui ne constitue pas la totalité. Pour avoir tout le fruit qu'on doit attendre d'une telle œuvre, il faut d'abord présenter scrupuleusement les faits, puis faire voir leur enchaînement, ainsi que leurs vérita-

bles causes et leurs véritables conséquences ; il faut ensuite faire observer certaines vérités générales qui dominent sur toute la science ou sur une partie notable, et qu'on a bien ou mal appelées des *principes* (1) ; il faut enfin indiquer les *vrais devoirs* qui résultent de ces principes, ainsi que les *règles* de direction qui semblent le plus propres à la satisfaction de ces devoirs. Mais M. Comte lui-même ne nous indique t-il pas une RÈGLE très-utile en nous faisant voir que la méthode analytique est applicable à la science législative, comme à toutes les autres sciences? Le *principe* qui l'a conduit à recommander cette *règle*, découle de l'observation constante du fait qu'on ne peut donner de bonnes lois, ou en réformer de mauvaises, qu'après avoir étudié les effets de certaines directions de nos actes ; et le *devoir* qui en résulte pour les législateurs, en supposant, ce que je crois incontestable, que cette règle soit juste, est qu'ils doivent la suivre sous peine de s'exposer à manquer le but, puisqu'ils omettraient le seul moyen assuré d'y parvenir.

Après avoir examiné cette question avec toute l'attention que mérite le sujet, ainsi que l'auteur que j'avais à combattre partiellement, je crois n'avoir plus rien d'essentiel à ajouter dans cette introduction, déjà bien longue, et que je ne crois cependant point excéder ses véritables bornes ; car il me semble que l'introduction d'un travail qui est hérissé de tant de

(1) Voyez ce que je dis moi-même à cet égard dans le § Ier de cette introduction.

difficultés doit contenir tout ce qui peut éclairer la marche du traité même, sans directement en faire partie. Je crois donc avoir rempli un préliminaire indispensable en faisant voir d'une manière approfondie toute l'étendue du sujet que nous avons à traiter, ainsi que la seule méthode qui me paraisse propre à en faire apercevoir les véritables rapports. Si je ne me trompe, cette manière de procéder nous évitera par la suite bien d'autres circuits, ainsi que des répétitions fatigantes, en même temps qu'elle contribuera à l'intelligence plus parfaite des principes que nous avons à établir.

Première Partie.

DES PRINCIPES DU DROIT, ET DE LEUR RAPPORT AVEC CEUX DE L'IDÉOLOGIE, DE LA SCIENCE MORALE, ET DE L'ÉCONOMIE.

J'AI déjà, dans l'introduction, fait voir d'une manière sommaire la liaison qui doit exister entre ces trois branches principales de nos connaissances; mais l'aperçu de cette liaison ne peut acquérir tout le développement qui lui est nécessaire que par l'exposition des principes respectifs de chacune de ces branches, et c'est ainsi seulement qu'on pourra voir d'une manière claire et manifeste le croisement et les points de confusion de ces principes. Quant à l'ordre de cette exposition, celui des idées mêmes nous obligera à commencer par les principes de l'*idéologie*, après lesquels viendront ceux de la *morale*, puis ceux de l'*économie*, le tout avant de pouvoir déterminer en quoi consistent ceux DU DROIT ET DE LA LÉGISLATION.

On concevra facilement que je ne puis offrir ici une *démonstration* formelle et complète des principes qui sont propres aux trois branches dont l'étude, selon moi, doit précéder celle du droit. Ce serait entre-

prendre autant de traités particuliers de ces diverses sciences, et cette tâche m'éloignerait trop de mon but actuel, qui est spécialement un traité des PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT ET DE LA LÉGISLATION. Je crois donc devoir me borner à présenter sur l'*idéologie*, la *morale*, et l'*économie*, une certaine série de propositions relatives à mon sujet, propositions que j'emprunterai notamment à M. de Tracy, et que je crois pouvoir considérer comme de *véritables axiomes*. En effet, les PRINCIPALES de ces propositions me semblent avoir été démontrées sans réplique dans les *Elémens d'idéologie;* et quelques autres, que j'établirai moi-même, seront le résultat d'une déduction stricte des premières. Cependant je combattrai, chemin faisant, plusieurs objections majeures, et je présenterai, quant à la *science morale* et quant à l'*économie*, des développemens que l'auteur n'a pu comprendre lui-même dans ses travaux. Pourquoi faut-il qu'une infirmité cruelle soit venue les interrompre (1)! Pourquoi faut-il qu'il n'ait pu lui-même conduire le fil de ses idées au moins jusqu'à la limite qui sépare la science morale de la science législative! Sa main, plus ferme et plus habile, eût enchaîné d'une manière irrévocable ces deux branches importantes de nos connaissances. Cependant rassurons-nous, il a fait assez pour que d'autres après lui parcourent l'intervalle qu'il n'a pu franchir entièrement. Certes, le succès est difficile après un tel modèle, mais il est digne des plus nobles

(1) Depuis près de dix ans M. Tracy est presque entièrement privé de la vue; il a même été pendant quelque temps totalement aveugle.

efforts. Aujourd'hui du moins la route est tracée, et le génie du maître soutiendra la faiblesse des disciples.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition des principes spéciaux à l'idéologie proprement dite, et réponse aux objections élevées contre ces principes.

§ Ier.

Exposition des principes idéologiques.

Dès qu'on observe avec soin le jeu de nos facultés intellectuelles, on doit se convaincre que le mot *sentir* comporte légitimement une acception *bien plus étendue* que dans l'usage commun; on doit se convaincre que toutes les opérations de l'entendement, quels que soient leurs phénomènes, se résolvent en définitive dans cette faculté générale de *sentir*, dont elles ne sont véritablement que des *modes divers*. Ainsi, dès qu'on y songe bien attentivement, l'on doit finir par conclure que *penser* c'est SENTIR; que *se ressouvenir*, *juger*, *désirer* même n'est encore que SENTIR; en un mot QUE TOUTE NOTRE EXISTENCE INTELLECTUELLE ET MORALE RÉSIDE ABSOLUMENT DANS NOTRE SENSIBILITÉ (1).

Une conséquence obligée de ce premier principe, c'est que toutes nos connaissances *véritables* ne peu-

(1) Je répondrai bientôt aux objections que depuis quelque temps on oppose de nouveau à cet axiome fondamental de l'école dite de la *sensibilité*.

vent jamais provenir que de *sensations* d'une espèce ou d'une autre (1); car les combinaisons mêmes des sensations dans ce qu'on appelle l'entendement, ainsi que la déduction de leurs rapports, ne peuvent avoir lieu que par de *nouvelles sensations*, et notamment par celle de la *mémoire* et du *jugement*, qu'on *retrouve toujours* dans les opérations intellectuelles les plus compliquées, ainsi que dans celles que l'on regarde comme le plus dégagées d'impressions matérielles.

Mais quels sont les organes de cette sensibilité, qui fait toute notre existence? En d'autres termes, quels sont en nous les agens de nos sensations? La physiologie nous apprend que ce sont les nerfs, dont les principaux troncs se réunissent en divers points, et surtout dans le cerveau, où ils viennent se perdre et se confondre (2).

(1) Je reviendrai plus tard sur ce que j'ai déjà indiqué dans une note du § 4 de l'introduction, relativement au peu de fondement de la distinction de M. de Laromiguière entre la *sensation* et ce qu'il appelle le *sentiment* du jeu de nos facultés intellectuelles et morales.

(2) Je sais qu'il y a maintenant diverses théories sur les siéges principaux des nerfs; mais lors même que mes connaissances en physiologie seraient moins imparfaites, je n'entreprendrais point ici la discussion de ce point de controverse. En tout cas, je ne dis point que le cerveau soit *l'unique* centre du système nerveux, mais qu'il est un des siéges les plus importans des nerfs. D'ailleurs on verra que les idées *fondamentales* de physiologie, que je regarde comme la base de la véritable idéologie, ne reçoivent aucune atteinte remarquable de cette diversité d'opinions sur les siéges nerveux. On peut en dire autant du système de M. Gall, que je ne suis non plus

Par toutes celles de leurs extrémités qui se terminent à la surface de notre corps, nous recevons les sensations que nous confondons sous le nom général de *sensations tactiles*, mais qu'un examen plus scrupuleux pourrait faire partager en plusieurs classes; car chacune d'elles varie suivant les diverses parties qu'affecte une même cause. Ainsi, à proprement parler, le sens général *du tact* est composé de beaucoup de sens distincts, qu'on n'a peut-être point encore suffisamment analysés et classés.

Indépendamment de ces sensations générales, nous en recevons de particulières par l'extrémité des nerfs qui se terminent à certains organes, placés aussi à la surface de notre corps : ce sont celles de *la vue*, de *l'ouïe*, de *l'odorat* et du *goût*. Toutes ensemble forment ce que nous appelons les sensations EXTERNES.

Mais outre ces sensations externes, nous recevons encore, par les extrémités de nos nerfs qui aboutissent aux différentes parties de l'*intérieur* de notre corps, une foule de sensations, que nous nommons pour cette raison sensations INTERNES. Telles sont celles qui résultent des fonctions ou de la lésion des différentes parties de notre corps; telles sont encore celles que causent les mouvemens de nos membres; telles sont aussi les sensations qui résultent du jeu de nos facultés *intellectuelles;* telles sont enfin toutes les affections

capable de juger comme physiologiste, mais dont l'idée fondamentale est que le cerveau contient certaines divisions, qu'il considère comme autant d'organes *spéciaux*, correspondant à certaines propensions particulières qui varient selon les individus.

de plaisir ou de peine, qui résultent de certaines dispositions de notre individu et des passions qui le modifient.

Toutes ces SENSATIONS sont des *sensations simples;* car on conçoit leur existence à chacune, indépendamment de tout autre phénomène de notre sensibilité. Nous allons nous occuper maintenant des sensations *composées.*

Condillac, dont on ne pourra jamais trop estimer les savantes analyses, avait cependant commis des erreurs dans la décomposition de la pensée. Quelques-unes des facultés qu'il avait cru reconnaître ne sont point réellement des *facultés*; d'autres, qu'il avait présentées comme *simples*, sont réellement COMPOSÉES; *l'attention* et *la comparaison*, par exemple, sont des *effets* de la volonté; mais ce ne sont ni des *facultés* ni des *perceptions particulières; la réflexion*, *le raisonnement*, *l'imagination* sont des *effets* très-*composés* de plusieurs des facultés simples. Quant aux facultés qui méritent vraiment le nom de *simples*, elles se réduisent à quatre : 1° celle d'éprouver la SENSATION PROPREMENT DITE; 2° celle de se *souvenir* des sensations passées; 3° celle de *juger* ou de percevoir les rapports entre les sensations; 4° la faculté *de vouloir* ou d'éprouver des désirs. Tous les phénomènes qu'on pourra observer ne seront jamais que des *effets* de l'une ou de plusieurs de ces facultés, ou bien des *combinaisons* de quelques-uns de ces effets.

Maintenant que nous avons une idée précise de nos facultés simples et des phénomènes correspondans, de leurs organes généraux et de quelques-uns de

leurs siéges particuliers, enfin de leur propriété de se résoudre en une multitude de combinaisons qui forment tout notre être intellectuel et moral, pouvons-nous assigner des élémens de *certitude* à la pensée? Et premièrement, *pouvons-nous acquérir la certitude de notre propre existence, ainsi que celle des êtres qui nous entourent?*

Oui, nous pouvons obtenir cette double certitude, sans laquelle il ne pourrait en exister d'aucune espèce; et voici comment elle se forme en nous :

D'abord, toutes nos sensations simples, même isolées, nous font certainement *sentir* notre existence, puisque par elles nous avons conscience d'une certaine impression; mais on ne peut pas dire encore que ce soit là une conception nette de notre existence; car dans cet état de pure sensation simple, n'ayant encore aucun moyen de comparaison, aucune idée d'êtres *autres que nous*, il est impossible que nous ayons la notion complète d'une existence *à nous propre*, d'une existence qui soit distincte des *autres* existences, en un mot de notre propre PERSONNALITÉ. Mais il est une de ces sensations, celle du *mouvement*, qui, *jointe à la volonté*, renferme une propriété bien remarquable, une propriété bien féconde en grands résultats, *puisqu'elle seule* nous met dans le chemin de toute certitude. En effet, si à cette sensation de mouvement nous ajoutons la condition qu'elle soit accompagnée du désir de l'éprouver de nouveau, nous *sentons* alors, si elle vient à cesser, que *ce n'est pas de notre fait;* nous sommes donc alors *certains de* L'EXISTENCE DE NOUS QUI VOULONS, ET DE L'EXISTENCE DE QUELQUE CHOSE

QUI RÉSISTE. En d'autres termes, quand un être, organisé de manière à vouloir agir, sent en lui une volonté de faire une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, IL EST ASSURÉ DE SON EXISTENCE ET DE L'EXISTENCE DE QUELQUE CHOSE QUI N'EST PAS LUI.

Cette propriété qu'ont les êtres matériels *de résister à notre action* est donc la base de tout ce que nous apprenons à connaître. C'est cette propriété, qui n'est autre chose que la force d'inertie, qui nous conduit à connaître la propriété opposée, savoir : *la mobilité*, ensuite *l'étendue*, *l'espace*, *l'impénétrabilité*, *la divisibilité*, *la porosité*, *la forme*, enfin toutes les autres qualités, plus ou moins générales, que les corps peuvent manifester. Or, l'on voit ici que la sensation de *mouvement* jointe à celle de la *volonté*, non seulement est la source de toute certitude, en nous donnant l'idée de notre personnalité et celle d'êtres autres que nous, mais encore qu'elle nous introduit dans la connaissance du monde physique, ou en d'autres termes qu'elle nous conduit à distinguer et à apprécier les diverses propriétés des corps.

Toutefois cela ne suffit point encore : jusqu'à présent, nous avons bien vu quels sont les élémens *de notre être intellectuel et moral*, nous avons bien vu comment nous parvenons à distinguer notre être des êtres autres que nous; mais nous n'avons point encore déterminé si *tous* les actes de notre entendement sont également susceptibles de nous conduire à la vérité ou à l'erreur.

M. de Tracy, dans sa *logique*, me semble avoir fort

bien démontré qu'aucune de nos sensations, *prise isolément, n'est susceptible d'erreur;* car il est toujours *certain* que nous les éprouvons *telles* que nous en avons la conscience immédiate. Mais dès que nous joignons à ces sensations isolées un *jugement d'identité* avec une *sensation antérieure*, lorsque nous jugeons, par exemple, que telle sensation d'odeur est *absolument semblable* à telle autre sensation *précédemment éprouvée*; lorsque nous jugeons encore que telle sensation de souvenir, de jugement, de désir, est *absolument semblable* à tel autre souvenir, tel autre jugement, tel autre désir, alors seulement ce jugement *d'identité*, peut être exact ou inexact; alors seulement commence *la possibilité de certitude ou d'erreur*, et par conséquent l'origine de ces idées de certitude ou d'erreur, qui jusque-là manquent des élémens mêmes de leur existence.

Rien n'est donc moins fondé que cette double opinion, reçue presque généralement, que ce sont *nos sensations seules* qui nous égarent, et qu'on n'a d'autre moyen de les rectifier que les unes par les autres. Il faut absolument prendre le *contre-pied de cette proposition:* aucune de nos sensations, comme nous venons de le voir, ne peut *isolément* comporter l'idée d'erreur. Dans tous les exemples qu'on donne sur les prétendues illusions des sens, comme celui d'une tour carrée qui de loin paraît ronde, comme celui d'un bâton plongé dans l'eau, qui paraît courbé quoique droit, comme celui d'un rivage qui paraît se mouvoir tandis que c'est la barque où l'on se trouve, etc.; dans tous ces exemples, les sensations diverses qui forment notre

opinion, prises *isolément*, ne sont *ni vraies ni fausses*; elles sont telles qu'elles sont perçues, et voilà tout; mais ce qui est faux, ce sont les *jugemens* que nous portons sur leurs rapports. Il n'est point vrai non plus que nous rectifions l'erreur d'un sens par le simple emploi d'un autre sens; c'est toujours *par un meilleur usage de notre jugement*. L'intervention d'une sensation d'une autre espèce peut bien contribuer à ce meilleur usage, mais elle ne peut seule opérer ce résultat. On doit donc conclure de tout cela qu'il n'existe dans le fait d'autre certitude et d'autre erreur que la certitude ou l'erreur *logiques*, c'est-à-dire la certitude ou l'erreur qui se démontrent par l'exercice légitime du *raisonnement*. Je prie de bien réfléchir à cette dernière observation, qui me semble devoir faire disparaître bien des difficultés.

Ce qui se passe dans les songes, ainsi que dans le réveil, prouve de nouveau que nos *sensations* simples, loin d'être la source de toute erreur, sont le seul moyen de nous en faire sortir, en nous aidant à rectifier nos *jugemens*. Dans le sommeil, nos sens sont plus ou moins engourdis, et celui de la vue, par exemple, est à peu près nul. Or, c'est là ce qui cause ces associations d'idées, souvent si bizarres, qui ne sont autre chose que des *jugemens* dénués du secours de la *sensation* immédiate, et fondés presque uniquement sur des souvenirs de sensations précédentes. Ainsi, prisonnier, plongé dans un cachot obscur, et reposant sur mes chaînes, je rêve que je suis roi, que je suis dans un palais resplendissant de lumière, et que je suis couché sur un lit de roses: toutes ces

pensées ne sont évidemment que de faux *jugemens*, ou, comme on les appelle dans ce cas, de fausses associations d'idées, qui n'ont de prise sur notre entendement que parce que l'exercice de nos sens est presque entièrement anéanti. Mais que, par une cause quelconque, mes yeux viennent à s'ouvrir, ou bien qu'un des anneaux de ma chaîne vienne à me presser trop fortement, soudain je m'éveille, soudain mes rêves, mes illusions, c'est-à-dire mes faux *jugemens* se dissipent, parce que ma *sensation actuelle* me fait apercevoir la fausseté des rapports que mon imagination avait créés, d'après le souvenir plus ou moins distinct des divers élémens d'idées antérieures, dont j'avais fait un tout fantastique.

Mais comment les jugemens d'identité d'une sensation avec une autre, dont nous avons parlé précédemment, et qui sont presque toujours faux dans les rêves, peuvent-ils être tantôt exacts et tantôt fautifs? La raison *première* et *absolue* de ce phénomène nous échappe, comme toute autre cause première; mais la raison *relative*, c'est-à-dire celle au-delà de laquelle nous ne pouvons remonter en l'état actuel de nos connaissances, c'est que l'inexactitude de cette espèce de jugement tient toujours à L'IMPERFECTION DE NOS SOUVENIRS, laquelle nous fait prendre pour *identique* ce qui n'est souvent *qu'analogue*, et quelquefois *très-différent*. Telle est la source générale de toute erreur; et comme ce jugement d'identité ne peut se joindre à une sensation quelconque sans la rendre *complexe*, il en résulte à la fois, et que L'ERREUR NE PEUT AVOIR LIEU QUE DANS LES IDÉES COMPLEXES, et que le privilége DE

NE POINT Y ÊTRE ACCESSIBLE N'APPARTIENT QU'A LA SENSATION ISOLÉE. Cette conclusion, sur laquelle nous ne saurions trop insister, doit bientôt nous servir à démontrer toute la fragilité de la plupart des raisonnemens de nos adversaires.

En attendant, pour résumer en une première règle fondamentale les conditions de tout raisonnement légitime, on peut dire que, DANS TOUTES LES IDÉES COMPLEXES, nous devons toujours examiner avec le dernier scrupule SI TOUS NOS SOUVENIRS SONT EXACTS, ou, en d'autres termes, si les élémens ACTUELS de cette idée complexe SONT VRAIMENT TOUS LES MÊMES QUE CEUX DE TELLE AUTRE IDÉE ANTÉRIEURE, que nous croyons être parfaitement semblable à cette idée dont il s'agit de connaître la justesse.

Telle est l'analyse, aussi succincte que possible, des principes fondamentaux de l'école philosophique dite de la *sensibilité*, ou *idéologique*. Maintenant, il est temps de répondre aux principales objections de ses adversaires.

§ II.

Réponse aux objections élevées contre les principes ci-dessus.

Première objection.

Cette première objection porte sur ce que l'observation de l'école idéologique serait incomplète dans l'analyse des élémens de la pensée et des facultés qui y correspondent. C'est principalement dans les ou-

vrages de M. de Laromiguière et ceux de M. Cousin que je vais puiser les développemens de cette objection.

M. de Laromiguière, pour prouver que toutes nos idées ne peuvent être ramenées à la *sensation*, commence par ranger sous quatre classes toutes les impressions qui entrent dans la composition de la pensée, savoir : le *sentiment-sensation*, qui ne serait que le résultat immédiat des objets *extérieurs*, le *sentiment des facultés de l'âme*, c'est-à-dire l'impression que nous fait éprouver l'action *intérieure* de nos facultés intellectuelles et morales ; le *sentiment-rapport*, c'est-à-dire l'impression faite sur nous par la perception des rapports existant entre plusieurs sensations que nous embrassons à la fois ; enfin le *sentiment-moral*, c'est-à-dire l'impression que nous éprouvons lorsque nous attribuons du *mérite* ou du *démérite* à l'agent d'une action quelconque. Passant ensuite à l'examen des élémens constitutifs de chacune de ces classes d'impressions, il prétend démontrer que les idées qui dérivent des trois dernières classes n'ont rien de commun avec celles qui dérivent de la première, d'où il conclut qu'il n'est point vrai que toutes nos idées viennent de la sensation.

Heureusement il ne nous sera pas nécessaire de suivre ici M. de Laromiguière dans tous les détails de son analyse, pour en faire à notre tour la critique ; car il nous suffira de revenir un instant sur le sens qu'il attache au mot *sensation*, pour faire voir que sa prétendue démonstration n'affecte pas du tout notre système, attendu que, pour nous, ce mot comporte un sens infiniment plus étendu, qui nous semble le seul

légitime, et sur lequel nous avons basé tout notre langage relatif à cette question. En effet, dans plusieurs passages de son ouvrage, mais notamment page 147 du tome I^er^, on voit qu'il restreint le phénomène de ce qu'il appelle le *sentiment-sensation* à l'effet immédiat des objets *extérieurs*, ce qui est tout-à-fait arbitraire, tandis que nous comprenons sous le même mot *tout* ce qui affecte notre vertu *sentante*, tant les impressions causées par les objets *extérieurs*, et que nous nommons *externes*, que celles résultant du jeu *intérieur* d'une partie quelconque de notre machine, et que pour cela nous nommons *internes*. Or, n'est-il pas évident que *tout* ce que nous *sentons*, quelle qu'en soit la cause, rentre dans une de ces classes, et que, par exemple, les impressions produites par le jeu de nos facultés intellectuelles et morales rentrent dans le domaine des sensations *internes*? Cette vérité est si irrésistible, que, malgré toute la sagacité de l'écrivain distingué que nous combattons ici, il lui a été impossible de trouver, pour exprimer les diverses impressions qu'il cherche à classer, un autre mot générique que celui de *sentiment*; ce qui prouve, malgré tout ce qu'il dit pour repousser cette objection, qu'elles ne sont que des espèces d'un même genre; savoir le genre *sentir*. Dans le fait, on ne pourra jamais dire, sans qu'aussitôt l'absurdité n'en soit palpable, que nous ne *sentons* pas ce que nous *sentons*. Or, lorsque notre capacité *sentante*, notre *sensibilité* est affectée d'une manière quelconque, soit que vous appeliez les impressions qui l'affectent des *sentimens* ou des *sensations*, ou simplement des *impressions*, il n'en

est pas moins vrai que c'est toujours la même capacité générale qui est mise en jeu, celle par laquelle nous *sentons*. Il n'y aurait donc ici qu'une dispute de mots, s'il n'y avait au fond de toutes ces discussions une véritable question de choses, et la plus importante de toutes celles relatives à nos facultés intellectuelles et morales. Or cette question est de savoir si l'observation des phénomènes résultant de ces facultés nous conduit *légitimement* à conclure qu'il existe en nous un principe générateur de ces phénomènes, qui soit *autre* qu'une propriété *inhérente* à notre organisation, qui soit un *être à part*, tout-à-fait distinct des lois de cette organisation. Mais, si l'observation n'a pu nous faire encore remonter au-delà du fait qu'une des propriétés de notre être *organisé* est d'éprouver, de *sentir* des impressions, quelles que soient d'ailleurs les diverses causes de ces impressions, nous sommes fondés à conclure, au contraire, que dans l'état actuel de nos connaissances, les phénomènes intellectuels et moraux ne peuvent être légitimement attribués à aucun autre principe que celui de la propriété dont il s'agit, c'est-à-dire de la capacité *sentante* attachée à notre organisation, c'est-à-dire, en un seul mot, de notre SENSIBILITÉ.

Je vais aborder maintenant le point de vue sur lequel M. Cousin prétend à son tour prouver que notre analyse des facultés intellectuelles est incomplète. On verra que ce n'est guère qu'une version nouvelle des arguments que nous venons de combattre, avec la différence toutefois que M. Cousin n'a pas toujours eu, comme M. de Laromiguière, le soin de distinguer

assez les *phénomènes* des *facultés* qui leur sont correspondantes.

M. Cousin prétend que, tandis que l'école idéologique ne constate qu'un seul fait principal dans l'homme intellectuel, savoir la SENSIBILITÉ, il en existe vraiment deux autres, tout aussi ÉLÉMENTAIRES : 1° le fait de *liberté*, ou l'activité *libre* qui existe en nous; 2° le fait de *raison*, ou la *raison*.

Nous commencerons par faire observer que c'est à tort que M. Cousin considère la *sensibilité* comme un simple *élément*, puisqu'elle comprend *tous* les élémens de la faculté générale de sentir. Or, cette simple observation servirait déjà de réponse à son objection. Cependant nous allons démontrer d'une manière encore plus spéciale que le principe *d'activité* qui est en nous, ainsi que celui qui nous fait *raisonner*, se résout en dernière analyse dans notre faculté *sentante*.

D'abord, quant au principe *d'activité*, nous pensons aussi bien que lui qu'il agit toujours dans la perception de toute *sensation;* mais nous pensons de plus que ce phénomène est absolument corrélatif de celui de *passivité*, attaché aussi nécessairement *au phénomène* total de la *sensation*, et qu'il ne peut en être détaché que *par abstraction*, en sorte que *l'activité* et la *passivité* sont deux caractères inséparables de la *sensation*, de même que les faces diverses d'un objet n'en sont que les caractères divers, sans constituer pour cela des objets différens. Nous croyons donc encore une fois que la notion *d'activité* est inévitablement comprise dans l'idée totale de SENSIBILITÉ,

aussi bien que celle de *passivité*, qui, du reste, n'en forme pas plus le caractère *exclusif* (1).

Je vais dire maintenant quelques mots de la faculté qu'on nomme *raison*, et que M. Cousin prétend avoir aussi échappé à l'analyse des idéologues. Je dirai qu'elle n'est point non plus un *simple élément*, mais qu'elle est le résultat très-complexe de toutes les facultés qui nous servent à raisonner. Ce n'est donc que par suite de cette fausse méthode déjà signalée, qui fait métamorphoser des abstractions en réalités, que les métaphysiciens ont confondu cette notion collective de plusieurs opérations de l'esprit avec celle d'un être *distinct* de ces mêmes opérations. Quant aux prétendus caractères d'*invariabilité*, d'*universalité*, que M. Cousin attribue à la raison, telle qu'il la conçoit, pour la perception de la vérité, son assertion est malheureusement contraire à tous les faits : il n'est que trop notoire que ce que la *raison* d'un individu prend pour la vérité n'est souvent que le comble de l'absurdité pour la *raison* d'un autre. Il y a plus : la raison du même individu varie souvent à l'infini, en sorte que ce qui lui semble aujourd'hui vrai peut lui paraître faux demain. Il était donc impossible de baser un système sur une assertion plus contraire à la saine observation, et nous sommes de

(1) Quant à l'épithète de *libre*, donnée par M. Cousin à l'activité intérieure de l'entendement, comme elle nous ferait rentrer dans la question de la *liberté* de nos déterminations, j'ai cru devoir la négliger dans la présente discussion, pour la comprendre dans l'examen spécial des questions de *morale* auquel sera consacré le chapitre II.

nouveau fondés à soutenir que, sous tous les rapports, la critique de M. Cousin laisse inébranlable le grand axiome de l'école de la *sensibilité*.

Deuxième objection.

Pour acquérir de véritables connaissances, disent les philosophes *rationnels*, il ne suffit pas, comme nous le prétendons, de constater exactement nos sensations et d'en déduire les conséquences : outre l'observation des phénomènes de notre sensibilité, outre les règles de la logique elle-même, il existe encore en nous un moyen PARTICULIER de connaître, un moyen SUPÉRIEUR aux deux autres, qui s'applique exclusivement à la compréhension des vérités D'UN ORDRE SUPÉRIEUR; et cet instrument particulier, c'est LE SENTIMENT INTIME, OU L'ÉVIDENCE, OU même, selon d'autres, le simple SENS COMMUN.

D'abord, quant à l'emploi de cet instrument, on doit convenir qu'il est d'une étrange commodité : il ne sera pas nécessaire, comme par les procédés que nous recommandons, de se livrer à un examen pénible, souvent indispensable, pour s'assurer qu'une proposition est vraie; voici toute la formule de ce procédé : telle proposition M'EST ÉVIDENTE, j'en ai le SENTIMENT INTIME, je sens quelque chose en moi QUI ME DIT IRRÉSISTIBLEMENT que cela est ainsi; et quelque contraire que ma conclusion puisse être AUX RÈGLES DU RAISONNEMENT, je n'en dois tenir compte, la proposition N'EST PAS MOINS DÉMONTRÉE. Ainsi, tout effort de l'esprit devient inutile au moyen d'un tel

procédé. Et remarquez bien que c'est précisément dans les questions LES PLUS DIFFICILES, celles D'UN ORDRE SUPÉRIEUR, qu'on requiert un instrument de cette nature. JE SENS QUE CELA EST, DONC CELA EST AINSI, voilà certainement une règle fort commode pour trancher toute difficulté. Ainsi il n'y aura jamais rien que de vrai dans toutes nos pensées, puisque nous avons toujours le *sentiment* de la vérité de tout ce que nous pensons; ainsi je pourrais imaginer toute espèce d'extravagances, et il suffira que j'en aie le *sentiment intime*, il suffira que la chose *me soit évidente* pour qu'on ne puisse rien y opposer.

Quelques-uns des partisans de ce principe, embarrassés peut-être de son étonnante fécondité, se sont réduits à dire que le sentiment *individuel* ne jouit pas seul d'une telle prérogative, mais qu'il n'y a plus lieu de douter d'une opinion lorsqu'elle est appuyée par le sentiment *universel*. D'abord je ne sais si l'on peut affirmer qu'il y ait une seule question un peu compliquée sur laquelle il existe un tel sentiment *universel;* mais je suppose qu'il y en ait de semblables, que peut signifier l'universalité d'un sentiment quant à sa justesse? Les erreurs les plus grossières ne sont-elles pas celles précisément qui frappent le plus la multitude? et ces erreurs n'ont-elles pas tour à tour régné presque sans partage sur le monde entier?

Mais, ajoute-t-on, ce genre de preuves ne doit pas être invoqué sans distinction, et l'on ne doit s'en servir que lorsque le raisonnement n'est pas appuyé sur des faits certains, ou bien que lorsque des faits

contrarient le raisonnement même. Quant à moi, je suis bien plus sévère encore en pareil cas, et je pense que tout raisonnement dont le premier chaînon ne remonte pas à des faits certains *ne peut jamais* renfermer *aucune espèce de preuve*; il doit être écarté dans tous les cas. Tout ce qu'on peut faire de raisonnable alors c'est de suspendre toute opinion positive sur l'objet en question. Lorsque nous n'avons pas de données suffisantes sur un point, nous devons convenir de notre impuissance, et rester dans un doute prudent. Il n'y a pas de nécessité, et il est de plus fort dangereux de suppléer à l'insuffisance de ces données par une nouvelle donnée également insuffisante, et absolument fautive de sa nature.

Cependant il ne suffit pas à mon but actuel d'avoir prouvé l'absurdité du système qu'on nous oppose, et je veux encore montrer la source de l'erreur qui l'a fait naître; je veux, par l'examen scrupuleux des opérations de l'esprit en pareil cas, faire saisir le point où l'on attribue à quelqu'une de ces opérations des propriétés qui ne lui appartiennent pas. C'est de cette manière seulement que je pourrai me flatter d'avoir fait une analyse complète du point de doctrine qui nous divise.

Si nous nous rappelons la distinction précédemment établie entre les sensations *isolées* et les sensations *complexes*, ainsi que la propriété *exclusive* qu'ont celles *isolées* d'être non susceptibles d'erreur, on verra que nos adversaires ont tout-à-fait négligé cette distinction. Ils ont attribué *à toute espèce* de sensation, tant isolée que complexe, cette infaillibilité qui n'ap-

partient qu'à la première espèce. Mais, par une contradiction bien remarquable, tandis qu'ils reprochent aux philosophes *sensitifs* de trop accorder à la sensation, aux dépens du principe rationnel, ils attribuent eux-mêmes à *tous* les modes de sensations le privilége que les philosophes sensitifs ne reconnaissent qu'au mode de sensation *isolée*. C'est le pressentiment d'une contradiction de ce genre qui m'a fait dire en commençant que l'école qui se donne exclusivement le titre de *rationnelle* pourrait bien au contraire, dans certains cas, se trouver seule en opposition formelle avec le sens d'une telle dénomination.

On dira sans doute que le *sentiment* intime des philosophes rationnels n'est point le même que la *sensation* des sensitifs, et que ce n'est point à cette dernière impression que les premiers accordent dans tous les modes le privilége d'infaillibilité. Je conviens sans peine de la différence des deux notions lorsque de chaque côté l'on en cherche l'exacte définition; mais c'est précisément cette différence réelle qui fait ressortir la confusion d'idées des rationnels. En effet ce sentiment intime, qu'ils regardent comme une faculté *primordiale*, simple et tout-à-fait *distincte* de sa nature, n'est que le résultat TRÈS-COMPLIQUÉ d'une MULTITUDE DE JUGEMENS, dans lesquels sont entrées toutes les autres opérations élémentaires de la pensée. C'est une véritable *opinion*, qui n'est jamais formée que d'une réunion, quelquefois très-considérable, de raisonnemens successifs. Mais lorsqu'ils attribuent à cette opinion l'étonnante propriété de former par

elle seule une preuve irrésistible et parfaite de ce dont elle n'est que l'expression abrégée, alors ils lui font jouer le rôle de sensation *élémentaire, simple* et *isolée;* ils la supposent telle, elle est telle alors dans leur esprit (1).

D'après la discussion à laquelle nous venons de nous

(1) Voici un exemple de cette singulière manière de raisonner, que je trouve dans le premier article de M. Cariol sur le cours de M. Cousin, dont j'ai déjà parlé dans l'introduction, article inséré dans le *Journal de législation et de jurisprudence*, tome I, pages 498 et 499.

Après quelques argumens préparatoires pour établir *l'activité libre et indépendante* de la volonté humaine, l'auteur s'exprime d'abord ainsi, page 498 : « Mais suis-je maître de le prendre (c'est d'un livre qu'il s'agit)? Suis-je le maître d'ouvrir ou de fermer les yeux? Et si je ne suis pas le maître de le faire, suis-je le maître de le vouloir? Que je le sois ou non, que dans tel cas il dépende ou ne dépende pas de moi de faire telle ou telle chose, toujours est-il vrai *que cette seule question* : « dépend-il de moi de faire telle chose? » *témoigne hautement* de l'existence d'un terme qui peut quelquefois être maître, dont il dépend quelquefois de faire ou de vouloir. Elle PROUVE qu'il y a en moi quelque chose qui, etc. » Et plus loin, page 499, lignes 8 et suivantes, M. Cariol ajoute : « L'humanité qui *se sait*, et que des raisonnemens plus ou moins ingénieux n'abusent point sur ce qui est, l'humanité tout entière proteste contre ces assertions, ET TOUS LES ARGUMENS QU'ON ENTASSE POUR LES ÉTAYER échouent DEVANT CES MOTS : « Il est de fait que JE M'IMPUTE, que JE DIS MOI de certains actes, etc. »

Il est clair, d'après ces passages, que, d'une part, la sensation intime n'est plus ici présentée comme une faculté *élémentaire*, mais qu'elle s'est métamorphosée en UNE OPINION très-COMPLEXE; et, d'autre part, qu'il suffirait que telle opi-

livrer, il nous semble évident (1) que l'objection qui nous était faite n'est nullement fondée, et que la prétendue découverte d'un principe *indépendant de la sensibilité*, d'une raison *supérieure à toute action des sens*, d'un *moyen de preuve* étranger à l'appréciation *raisonnée* de nos sensations, n'a aucun fondement solide, et que ce n'est, (au moins d'après nos moyens de connaître) qu'un pur être imaginaire (2). Nous

nion fût formée, *à tort ou à raison*, pour former la PREUVE IRRÉSISTIBLE de ce dont elle est l'expression. En ce cas, dès *qu'un mot est employé*, dès *qu'on a dit* telle chose de tel objet, que ce mot soit bien ou mal employé, on ne doit pas moins en conclure que la chose est absolument telle que le mot la suppose. Il faut convenir, je le répète, qu'une telle manière de PROUVER est extrêmement commode.

(1) On ne doit pas oublier que nous employons ce mot *évident* dans son véritable sens d'évidence de *raisonnement*, et non d'évidence de *sentiment*, que nous récusons absolument pour toute idée COMPOSÉE.

(2) M. Cariol, page 500 du premier volume déjà cité du *Journal de législation et de jurisprudence*, cherche à prouver de la manière suivante l'existence de ce principe, qui, d'après l'école à laquelle il appartient, serait entièrement *distinct et indépendant:* « Je lis un livre de mathématiques, j'y vois des caractères et des mots; mais ces mots ont un sens, ils forment des phrases, et ces phrases contiennent des raisonnemens. » *Qui* saisit le sens de ces mots? *qui* comprend les raisonnemens contenus dans ces phrases? Je trouve bien au dehors de mes yeux mon bras, mes sens, qui me fournissent des données, qui me transmettent si l'on veut des faits. Mais *qui* juge, *qui* raisonne? Est-ce ma main, est-ce mon bras, est-ce aucun de mes organes, aucune de mes sensations? Et si ce n'est aucune de mes sensations, aucun de mes organes, est-ce une collection plus ou moins grande de sensations, ou de développemens

pourrons donc conclure de nouveau, avec plus d'assurance que jamais, que toute notre existence INTELLECTUELLE ET MORALE dérive absolument DE NOTRE SENSIBILITÉ.

Ce n'est pas seulement dans l'étude de nos facultés que cette habitude de créer des êtres d'imagination a exercé sa dangereuse influence; il est difficile d'ex-

organiques? Si pour produire de tels résultats un fait est absolument stérile, *une répétition*, fût-elle illimitée, du même fait, peut elle être féconde? Voilà donc un troisième fait distinct, etc. »

Voici, ce me semble, une réponse bien simple à ces argumens : à l'égard du fait intellectuel dont vous parlez, vous demandez *qui* saisit le sens des phrases? je réponds : c'est cette faculté que nous nommons la faculté de *juger*, faculté bien précieuse sans doute, mais qui n'a rien de plus extraordinaire, ni de plus *indépendant* de nos sens que toute autre; elle n'est également qu'une des parties élémentaires de notre *sensibilité*, laquelle comprend elle-même la *collection totale* de ces parties. Notre sensibilité est vraiment la même chose que notre *moi*, et *nous n'avons pas d'autre moi que celui-là;* tout le reste n'est qu'abstraction, ou bien encore que la partie prise pour le tout.

Quant à l'assertion qu'un *fait stérile* ne peut rien produire par sa répétition, elle est fort juste, mais fort mal appliquée : En effet, le *jugement*, ce fait de compréhension du sens d'une phrase, indiqué dans l'exemple ci-dessus, ce fait *est très-fécond* puisqu'il est le complément de tous les actes de notre intelligence. Au surplus, je ne dois point oublier de rappeler ici que la faculté de juger, de même que toutes les autres facultés, n'est distinguée par moi que *par abstraction*, pour la facilité des recherches, et qu'il faut bien se garder de donner à chacun de ces élémens une existence *à part* de notre faculté générale de sentir.

primer combien cette manière de traiter toutes les sciences, à une certaine époque, a retardé leurs véritables progrès, et combien elle a eu de conséquences funestes au bonheur de l'homme. Elle a prolongé l'enfance des peuples, elle a favorisé les charlatans et les imposteurs de tout genre. C'est en morale et en politique surtout qu'elle a fait confondre toutes les idées; elle a fait chercher les bases de la morale ailleurs que dans la vraie nature de l'homme; elle a enfanté l'intolérance politique et religieuse, qui, partout où elle a cessé d'être violente, a du moins poursuivi les hommes pensans par l'accusation d'une prétendue *immoralité*, quoique leur but unique fût de découvrir les vrais ressorts du cœur de l'homme, pour le conduire à la vertu et au bonheur. C'est encore là qu'on doit chercher le principe de l'accusation de *démagogie*, devenue si grave de nos jours, et qu'on ne cesse de diriger contre ceux qui cherchent les fondemens de la société dans les rapports naturels des hommes, et non dans des notions fantastiques et arbitraires (1). Des résultats aussi préjudiciables sont

(1) Quoique, depuis quelque temps, une partie des philosophes *rationnels* soient eux-mêmes enveloppés dans cette espèce de proscription dirigée contre le prétendu *démagogisme*, il est facile de voir pourtant que l'accusation d'*immoralité*, portée par eux contre les philosophes sensitifs, découle de la même source que celle de *démagogie* portée par les fauteurs de la tyrannie contre toute tendance philosophique. Une telle considération devrait frapper tout philosophe qui cherche de bonne foi la vérité, et les engager tous à faire leurs efforts pour concilier s'il est possible leurs systèmes. Le désir qui

un motif suffisant, sans doute, pour examiner à quoi peut tenir encore l'empire d'une méthode si fatale à la recherche de toute vérité, surtout quand on voit cet empire s'exercer aussi sur des hommes qui sont recommandables sous tant de rapports.

J'ai déjà dit, dans l'introduction, que les idées *théologiques* avaient eu la plus funeste influence en philosophie; et cela est déjà aisé à concevoir par cela seul que de telles idées sont généralement *imposées* à la raison; mais voici comment il me semble que cette influence a opéré spécialement sur la question qui nous occupe en ce moment : comme, de l'aveu même des théologiens, la plupart de leurs dogmes ne peuvent se prouver par les lois du raisonnement, ce qui leur a fait donner le nom de *mystères*, et comme cependant ces dogmes ont été érigés en articles *de foi*, qu'on ne peut, sans crime ou sans scandale, se dispenser d'admettre, il n'est pas étonnant que tout croyant à ces dogmes ait été effrayé et même révolté chaque fois qu'une recherche philosophique conduisait à des résultats opposés, ou seulement lorsqu'elle répandait le moindre doute sur ces dogmes *obligés*. Il n'est pas non plus étonnant que des hommes plus éclairés et plus tolérans, mais subjugués encore, sans s'en douter peut-être, par une partie de ces dogmes, se soient efforcés de les concilier avec leurs systèmes philosophiques, ou bien qu'ils aient imaginé, pour expliquer le mécanisme des raisonnemens, d'autres élémens que ceux fournis par une rigoureuse observation.

m'anime à cet égard doit me faire pardonner les développemens que je donne à cette première partie de mon ouvrage.

Mais comment se fait-il que cette méthode soit devenue surtout l'apanage des parties septentrionales de l'Europe ? Comment se fait-il qu'après avoir été presque bannie de la France depuis un demi-siècle, elle semble vouloir s'y fixer maintenant de nouveau? Pour répondre à ces questions il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur deux grandes révolutions de l'esprit humain dans l'ère moderne.

La première est celle du *protestantisme*, qui fut d'abord si favorable à l'esprit d'examen, mais qui, je n'hésite pas à le dire, en a beaucoup retardé les progrès ultérieurs. En effet ce grand effort vers la raison fut alors incomplet, parce que l'Europe sortait à peine de la barbarie du moyen âge, et parce que le nouveau culte qu'il introduisit, ayant écarté de la religion quelques pratiques absurdes et les abus les plus crians, a suffi pour satisfaire la plupart des esprits, surtout depuis que le plus grand nombre de ses ministres ont eu la sagesse d'insister plus sur la partie morale que sur le dogme, et de ne présenter les dogmes mêmes que sous des couleurs douces et consolatrices. Ainsi, les hommes élevés dans ce culte n'ont point eu, comme chez les catholiques, où le dogme est presque toujours terrible et les abus nombreux et révoltans, le besoin de scruter les dernières profondeurs de la croyance religieuse pour en examiner la légitimité. Cette dernière observation m'explique pourquoi la philosophie *écossaise* et la philosophie *allemande*, dont les siéges principaux sont dans des pays protestans, ont également, malgré la division infinie de leurs sectes sur les points secondaires, con-

servé le caractère que j'appelle *théologique*, qui consiste à faire entrer certains dogmes religieux comme un des premiers fondemens de leurs systèmes; tandis que dans l'école opposée, qui surtout a fait ses derniers progrès en France, pays catholique, et qui depuis a été en grande faveur en Italie et en Espagne, pays également catholiques, la science de l'homme est exclusivement puisée dans l'observation de *l'homme* en *lui-même*, ce qui en fait une science tout-à-fait distincte de la théologie.

La seconde grande révolution que je dois examiner en ce moment sous le même point de vue c'est la révolution *française*, dont j'ai déjà fait remarquer, mais trop rapidement, les effets sur la direction de nos travaux philosophiques. Elle m'explique d'abord pourquoi les autres pays de l'Europe, qui n'ont point ressenti directement cette grande commotion, n'ont pas fait les mêmes progrès que nous dans l'étude de nos facultés. Il y a plus encore, et j'en ai déjà fait l'observation en passant, les malheurs de cette époque, en effrayant l'imagination des philosophes étrangers, qui en ont tiré les plus fausses conséquences, ont contribué à faire marcher en sens inverse la philosophie des autres nations. Cette dernière considération sert aussi à expliquer le retour des anciennes idées en France, d'abord sous le gouvernement impérial, qui fut constamment l'ennemi de toute véritable lumière, mais surtout depuis le triomphe d'un certain parti, qui réunit à la haine de tout ce qu'enfanta la révolution une prédilection si marquée pour le triomphe des idées sacerdotales.

La digression à laquelle je viens d'être entraîné peut d'abord paraître longue et hors de propos. Cependant si l'on considère qu'elle a eu pour but de rechercher les causes de l'empire extraordinaire d'une des directions les plus funestes de l'esprit humain, de cette fatale manie de créer des êtres de raison, pour les mettre à la place de la réalité, l'on se persuadera que cette digression était le complément nécessaire de la discussion à laquelle nous avons été engagés.

CHAPITRE II.

Exposition des principes spéciaux à la science morale, et réponse aux objections élevées contre nos principes de morale.

§ Ier.

Exposition d'une première partie des principes de morale, d'après le système idéologique.

Dans le chapitre Ier nous avons envisagé l'homme presque uniquement sous le rapport de *ses pensées*, abstraction faite un instant *des effets de sa volonté*, et de *ses rapports avec les êtres au milieu desquels il se trouve*; en d'autres termes, nous l'avons envisagé presque entièrement comme un être *purement intellectuel*, qui n'aurait aucun désir, et qui ne se livrerait à aucune action. Cependant ce qu'on ne doit jamais perdre de vue, quoique cela ait été presque toujours oublié par les métaphysiciens, c'est que cet état de l'homme n'est qu'*une pure abstraction*, convenable

sans doute pour faciliter l'analyse, mais qui n'a aucune existence dans la réalité. L'homme, tant que le phénomène de la vie *animale* (1) n'est point suspendu en lui, ou gravement altéré, éprouve non seulement de simples *pensées*, mais encore des *désirs;* et de plus il est le sujet ou l'objet, et souvent tout à la fois le sujet et l'objet de ce que nous nommons des *actions*. La théorie du sommeil et celle de la léthargie sont encore trop imparfaites pour qu'on puisse affirmer que, même durant le sommeil le plus profond, ou la léthargie la plus complète, nous n'éprouvons pas quelques *désirs* vagues, plus ou moins fugitifs, et dont nous n'avons ensuite aucun souvenir. Mais il est toujours certain que, même dans ces deux états de suspension ou de lésion de la vie animale, il se passe encore en nous des *actes* (dans le sens le plus étendu de ce mot), puisqu'une grande partie de ceux de la vie organique sont encore en exercice, telles que la respiration, la circulation, la digestion, et plusieurs espèces de sécrétion. D'ailleurs, pût-on affirmer toute absence de désirs et d'actes même dans ces deux états, cette absence ne prouverait pas que l'homme puisse exister comme simple *vertu pensante*, puisqu'alors *la pensée* serait en même temps anéantie dans lui, et d'une manière bien plus manifeste encore que la faculté de vouloir, et celle d'agir ou d'être l'objet d'action.

(1) Voyez ci-après, § III, la distinction des physiologistes sur les deux modes d'existence chez tous les animaux, savoir: la vie *organique* ou de *conservation*, et la vie *animale* ou de *relation*.

Il y a plus : comme la nature des choses se refuse même à la simple conception de l'homme *purement* intellectuel, il nous a été impossible de présenter complétement une telle abstraction; car, dans l'analyse des élémens de la pensée, nous avons été déjà forcés d'énumérer la sensation de *désir*, ou la *volonté*, et en outre, de montrer l'homme en contact avec des objets autres que lui. En effet sans tout cela il ne pourrait lui-même avoir la *pensée* de sa propre existence, et la notion de ses facultés intellectuelles resterait incomplète sous plusieurs autres rapports. Cette observation acquiert ici une grande importance, en montrant dans sa première origine la liaison indispensable de l'idéologie *proprement dite*, ou science de l'homme considéré *par abstraction* comme *simple vertu pensante*, avec les sciences qui se rattachent plus spécialement à la science *de la volonté et de ses effets*, et dont les principales branches, comme je l'avais déjà indiqué, sont la *morale*, l'*économie*, et le *droit* même.

Après ces premières considérations, que j'ai cru devoir présenter pour éviter une méprise qui a fait si long-temps errer l'esprit humain, celle qui a fait oublier les rapports *indivisibles* de nos facultés intellectuelles avec toutes nos autres facultés, nous allons résumer quelques-unes des propositions idéologiques établies dans le chapitre précédent, afin de pouvoir en tirer les inductions qui se rapportent à l'objet plus spécial du présent chapitre.

Nous avons vu, entre autres observations remarquables, qu'un des attributs singuliers de la *volonté* était de nous conduire à l'idée d'*objets autres que nous*,

et par contre-coup à celle de notre *propre personnalité*, deux notions essentiellement corrélatives, et qui sont la base de tout ce que nous pouvons ensuite connaître, tant sur nos propres facultés que sur les propriétés de ce que nous nommons *les corps*. Or, c'est à cet attribut de la volonté que nous devons la conscience de nos propres sensations, en même temps qu'il est la source de toutes nos idées et de tous nos sentimens relatifs aux êtres *qui ne sont pas nous*, tant dans la nature animée que dans la nature inerte. Mais ce n'est pas la seule propriété extraordinaire de cet élément de notre sensibilité; car, outre qu'elle est le mobile immédiat de nos actions, propriété que j'examinerai plus amplement au chapitre de l'*économie*, c'est encore elle qui fait la base de toute cette classe de sensations qu'on appelle *affections morales;* c'est-à-dire celles de *plaisir* et de *peine*, d'*attirement* et de *répulsion*, d'*amour* et de *haine*.

Maintenant il s'agit d'examiner cette faculté dans ses rapports avec cette dernière classe de sensations, qui est l'objet plus spécial de la science *morale;* et c'est ici qu'il importe surtout d'entrer dans un examen scrupuleux des phénomènes qui découlent de cette faculté.

Un des phénomènes les plus frappans de la *volonté* c'est qu'elle est toujours suivie d'une sensation de *plaisir* lorsqu'elle est satisfaite, et de *peine* lorsqu'elle ne l'est pas. Ainsi donc la puissance d'agir d'après notre propre volonté comprend tous les moyens que nous pouvons avoir de nous procurer des jouissances et de nous faire éviter des peines; d'où l'on voit que

cette puissance, qu'on désigne généralement sous le nom de *liberté* (1), est pour nous le premier et même le seul bien, puisqu'il les produit tous; tandis que la *contrainte*, qui est son opposé, est la source de toutes nos privations, de toutes nos souffrances, et par conséquent notre seul mal, celui qui les comprend tous. Mais avant d'aller plus loin, il faut expliquer cette proposition « *que la puissance d'agir d'après notre volonté*, ou autrement *que la liberté de satisfaire nos désirs* EST TOUJOURS UN BIEN, *tandis que l'empêchement de cette satisfaction* EST TOUJOURS UN MAL. »

Il est rigoureusement vrai que cette liberté, considérée isolément *dans la sensation immédiate qu'elle nous procure*, est toujours un bien, puisque la sensation de non existence ou de cessation d'entraves à nos désirs est toujours agréable *en elle-même*. Cependant cela ne veut pas dire que les *conséquences* de cette liberté soient toujours bonnes, ni que nos désirs soient toujours le résultat d'un juste aperçu de nos vrais besoins. Il est donc bien important de trouver une règle pour apprécier la conformité de nos désirs avec nos besoins, ainsi que nos devoirs de relation envers les êtres qui ne sont pas nous, devoirs qui, nous espérons le prouver, rentrent dans l'ordre même de nos véritables besoins. On pressent même que cette règle

(1) J'examinerai plus tard la notion de *liberté*, prise dans un sens plus *absolu* et par rapport aux déterminations de la volonté, tandis qu'il ne s'agit ici que de la simple faculté éventuelle *de n'être point empêché* dans l'accomplissement d'un désir, sans examiner encore si nous sommes *maîtres* de désirer à notre gré, c'est-à-dire sans subir aucune influence étrangère.

doit être le point de départ de tout système de morale ; car sans elle on ne pourrait savoir ce qui constitue la véritable *bonté* de nos désirs et de nos actions, tant par rapport à nous que par rapport aux autres membres de la société.

Or il me semble impossible de trouver à cette règle une base qui ne soit pas arbitraire si on ne la fait reposer tout simplement sur le *bien* ou le *mal* que nous éprouvons ou faisons éprouver, selon que nous avons pris une vraie ou une fausse route. Toutefois ceci demande une explication quant à ce qui ne concerne que nos devoirs envers nous-mêmes, en nous supposant séparés les uns des autres : si la vie ne se composait que de désirs et d'actes isolés, sans aucune influence les uns sur les autres, l'on pourrait dire d'une manière absolue que tout désir est légitime pourvu qu'il soit suivi de son accomplissement, puisque la sensation que procure cet accomplissement est toujours bonne en elle-même. Mais nos désirs et nos actions s'enchaînant presque toujours les uns les autres, on ne peut les juger que dans leur *résultat total ;* ainsi, quoique la satisfaction de tel ou tel désir me soit toujours agréable, on conclura avec justesse que ce désir était *mauvais* si les conséquences en sont *mauvaises*, c'est-à-dire si la masse totale du mal occasionné par ces conséquences l'emporte sur la masse totale du bien causé par l'accomplissement du désir.

Après avoir posé la véritable base de *légitimité* ou de *bonté* de nos désirs, et par suite de nos actions, après avoir bien fixé dans quel sens on peut dire que la liberté d'accomplir notre volonté est la source de

tout bien, il est temps de nous livrer à quelques autres développemens pour nous former une idée bien complète et bien exacte de ce mot *liberté*.

Jusqu'ici nous n'avons encore considéré que la liberté *de nos actions*, et non celle *de la volonté elle-même*, c'est-à-dire la faculté qu'on supposerait à *la volonté elle-même* de se déterminer *uniquement d'après sa propre impulsion*. Ces deux notions, qui sont entièrement différentes, ont cependant presque toujours été confondues dans les discussions philosophiques ou théologiques sur la liberté, ce qui doit nécessairement avoir apporté une grande confusion dans le raisonnement; il importait donc extrêmement de les distinguer avant de passer outre.

Quant à la question sur la liberté de *nos actions*, on ne l'a jamais posée d'une manière tout-à-fait absolue. En effet, d'un côté, on ne pouvait se demander si cette liberté existe *toujours*, car l'expérience contraire est trop constante et trop générale; et d'un autre côté, l'on n'a jamais pu contester qu'elle n'existe *souvent*, car il est trop manifeste que très-souvent nous avons la *liberté*, c'est-à-dire la puissance non *empêchée* d'agir d'après notre volonté.

Mais la seconde question, celle de la liberté *de notre volonté elle-même*, a été posée dans des termes différens et d'une manière tout-à-fait absolue. On s'est demandé si la volonté est *toujours libre de naître* à *son propre gré*, par *sa propre vertu*, sans *aucune détermination étrangère*, ce qui se résout dans la fameuse question du LIBRE ARBITRE. Or une telle matière est délicate à traiter; car d'abord elle se trouve liée à cer-

taines idées religieuses, et je veux éviter autant que possible de blesser les hommes de bonne foi, même lorsqu'ils me semblent évidemment dans l'erreur. En second lieu, quelques personnes, indépendamment de ce premier motif, pensent qu'on ne peut donner aucune base *à la moralité* de nos actions si la question du libre arbitre n'est pas résolue *affirmativement*. Ainsi, d'après ces deux systèmes, il n'y aurait pas même lieu à examen : la croyance *aveugle* au libre arbitre serait un dogme dont on ne pourrait s'écarter sans être accusé d'impiété par les uns, et d'immoralité par les autres. Dans une telle extrémité, je supplie mes lecteurs de suspendre leur jugement sur ces deux objections, auxquelles je répondrai lorsque j'aurai achevé d'exposer mon opinion sur la question qui nous occupe en ce moment.

Or il me paraît évident *que notre* VOLONTÉ N'EST PAS LIBRE de naître INDÉPENDAMMENT DES IMPRESSIONS ANTÉRIEURES QUI AGISSENT SUR ELLE. Le libre arbitre, la liberté de l'homme, si l'on veut donner un sens raisonnable à ce mot, ne peut être que *la puissance d'exécuter la volonté* QUAND ELLE EST NÉE, comme nous l'avons dit précédemment, *mais non celle de la faire naître* SANS MOTIFS DÉTERMINANS, c'est-à-dire D'APRÈS NOTRE PLEINE ET ENTIÈRE puissance, INDÉPENDAMMENT DE TOUTE IMPRESSION EXTÉRIEURE OU INTÉRIEURE.

Les partisans du libre arbitre, *dans le sens absolu*, conviennent assez généralement que notre *conviction* n'est pas elle-même libre de se former contre l'évidence; que, par exemple, nous ne pouvons pas

penser que *deux et deux* font autre chose que *quatre*; mais ils soutiennent qu'il en est autrement de *la volonté*, qui est toujours, selon eux, maîtresse de suivre sa propre impulsion, *impulsion indépendante de toute autre cause qu'elle-même.* Pour voir si cette distinction est fondée, emparons-nous de l'exemple qui vient d'être donné.

Il est donc convenu que, malgré moi, je dois avoir la conviction que *deux et deux* font *quatre.* Maintenant, je suppose d'abord que je sois créancier de *cinq* cent mille francs, qui me sont indispensables pour acquitter pareille somme dont je suis à mon tour débiteur; à défaut de quoi je ferai faillite, et verrai ma famille exposée à manquer du nécessaire. Je demande si, dans ces circonstances, je SERAI MAÎTRE de vouloir et d'agir, comme si j'avais la conviction que deux et deux font *cinq.* Pourrai-je me contenter *de deux et deux*, ou *quatre* cent mille francs, que m'offre seulement mon débiteur, au lieu de *cinq* cent mille francs qui me sont dus? Oui, sans doute, me répondra-t-on, vous le pouvez. Je conviens sans peine que dans certains cas *j'ai la puissance* non empêchée d'être déterminé ainsi, mais sans qu'on puisse jamais conclure que j'ai été MAÎTRE de créer cette détermination. Pour prouver ce que j'avance, posons quelques hypothèses diverses sur l'exemple dont il s'agit.

Dans un premier cas, si, malgré ma conviction, et sans aucun motif *raisonnable*, ou au moins plausible, j'agis de cette sorte, c'est tout simplement parce que j'ai perdu *la raison;* et quoiqu'il ne s'agisse point ici de la morale des aliénés, je ne pense pas que per-

sonne soutienne qu'un fou est *maître de sa volonté*. Je crois au contraire que, dans cette hypothèse, nos adversaires iront plus loin que nous; ils diront peut-être que l'aliéné obéit seulement à une force aveugle et *mécanique*, tandis que nous n'attribuerons sa folie qu'à la liaison insuffisante de ses idées, quelle qu'en soit la cause, *physique* ou *morale*, ou qu'elle participe de ces deux espèces.

Dans un second cas, sans avoir perdu la raison en général, je suppose néanmoins que, doué de peu de prudence, je sois en outre facilement emporté par un premier mouvement de générosité ou de compassion. Mon débiteur venant à m'implorer vivement, je pourrai me laisser entraîner et consentir à une remise, malgré le danger auquel j'expose ma famille. Eh bien, en ce cas, *je n'ai point encore été maître* d'agir autrement; j'ai été *impérieusement* maîtrisé par ma disposition très-vive à céder au premier mouvement.

Dans un troisième cas, supposons au contraire que, par un motif raisonnable et très-plausible, je me contente de *quatre* au lieu de *cinq*; que, par exemple, je cède à la crainte que mon débiteur, pressé trop vivement, ne fasse faillite et ne me fasse perdre le tout, ou une somme beaucoup plus forte que le cinquième; alors je suis encore *maîtrisé* par ce motif raisonnable.

On voit donc que, dans toute espèce d'hypothèse, la volonté est toujours DÉPENDANTE DES MOTIFS DE SA DÉTERMINATION.

Maintenant, quelles sont les causes de ces divers

motifs, les uns raisonnables et les autres déraisonnables? Mille causes diverses peuvent les faire naître en nous, ET NOUS Y ASSERVISSENT INÉVITABLEMENT. Mais toutes ces causes se rapportent, d'une manière également inévitable, à nos deux grands ordres de sensations, *internes* et *externes*; à celles *internes*, car le jeu de nos fonctions, soit organiques, soit animales (1), influe continuellement sur nos déterminations; à celles *externes*, car nos sens extérieurs, source de presque toutes nos idées de relation, déterminent sans cesse notre conviction, et avec elle notre volonté. Du reste il faut encore ici rappeler qu'il n'y a rien d'absolu dans ces deux systèmes de sensations; car celles *internes* sont à chaque instant influencées par les objets extérieurs, et celles *externes* par le résultat de notre organisation intérieure.

D'après tout ce qui précède nous croyons donc pouvoir conclure que, d'après les lois de la saine logique, il est tout-à-fait constant que notre volonté n'est pas plus libre que notre conviction, et que l'une et l'autre sont ENTIÈREMENT DÉPENDANTES des causes dont les objets nous environnent de toutes parts, ou bien qui résultent de notre organisation, dont *la création* et la *modification* continuelle *ne dépendent point de nous*.

(1) On doit se rappeler que, d'après la classification des physiologistes, que nous avons ici adoptée, les fonctions *animales* ou *de relation* comprennent le jeu des facultés *intellectuelles* et *morales*; à quoi l'on doit ajouter que précédemment j'ai fait voir que l'ordre des sensations *internes*, tel que l'a entendu M. de Tracy, comprend celles que nous fait éprouver

§ II.

Première série d'objections contre le principe de la nécessité de nos actions.

Réponse à la première objection.

La première objection porte sur ce que le principe de la nécessité de nos actions contrarierait certaines idées reçues à l'egard du prétendu LIBRE ARBITRE. Il ne peut entrer dans mes vues d'envisager cette objection sous le rapport religieux; car j'ai déjà eu l'occasion de faire voir combien ce mélange des idées théologiques a nui à la véritable science de l'homme, et je me propose même de développer de nouveau cette idée à la fin de ce chapitre, quant à ce qui concerne spécialement la morale. Cependant les idées ordinaires sur la divinité et sur l'immortalité de l'âme, jointes à celles sur la récompense des bons et la punition des méchans dans une autre vie, pouvant se rattacher aux principes de morale humaine, c'est rentrer jusqu'à un certain point dans notre sujet que d'examiner s'il serait bien vrai que la *négative* du libre arbitre fût attentatoire à l'idée qu'on a communément d'une cause première : si, par hasard, je venais à prouver *au contraire* que l'idée d'une *indépendance absolue* de notre volonté est elle-même entièrement subversive de l'un des attributs les plus essentiels de la divinité, savoir *sa toute puissance*, alors la discussion prendrait une direction toute différente; et

ce même jeu des facultés qu'on a appelées *intellectuelles* et *morales*.

nous ne devrions plus, en bonne philosophie, que prémunir les hommes pieux contre toute prévention en sens inverse.

Eh bien, quelque paradoxale que soit ma proposition, je n'hésite pas à soutenir que la liberté *absolue* de notre volonté est incompatible avec LA TOUTE PUISSANCE de Dieu, et je crois pouvoir le prouver en bien peu de mots. En effet, si l'homme est *maître absolu* de diriger sa volonté, Dieu cesse d'avoir *aucune puissance* sur cette faculté. *Cette puissance de Dieu est donc anéantie complétement.* L'homme possède donc à cet égard la *toute puissance*, il est en cela Dieu lui-même (1). Cette conclusion, quelque simple et quel-

(1) Environ six ans après la rédaction de cette partie de mon ouvrage, l'on m'a communiqué un manuscrit anglais dans lequel je trouve un développement parfait de l'idée que je viens d'exprimer. Je ne puis nommer l'auteur avant que lui-même ait jugé convenable de publier son ouvrage; mais voulant m'appuyer de tout ce qui me paraît propre au triomphe de la vérité, je crois devoir satisfaire à ce devoir en donnant ici une traduction du passage dont il s'agit, après avoir déclaré qu'il n'est pas de moi :

« L'omniscience du *créateur* et l'existence de la moindre portion d'un pouvoir *indépendant* chez la *créature* sont incompatibles. Si l'on pense que le créateur connaît toutes choses, le passé, le présent et le futur, une telle croyance ne peut s'accorder avec celle qui attribue une volonté et un pouvoir d'action sans bornes à des myriades d'êtres humains. Si chaque pensée, chaque sentiment, chaque action de tout individu sont connus et déterminés d'avance, par quel étrange sophisme peut-on prétendre que ce même individu est encore *libre* de décider ce que doivent être ces pensées, ces sentimens et ces actions? Ou, en d'autres termes, comment peut-on

que rigoureuse qu'elle soit, peut étonner des esprits prévenus; mais qu'on daigne se rappeler qu'une foule d'opinions, qui furent admises durant des siècles entiers, sont à présent reconnues comme contraires à ce qu'indiquent les règles les plus incontestables du raisonnement, et même du sens le plus commun. D'ailleurs tout ce que je demande c'est qu'on soumette mon assertion à l'examen le plus rigoureux.

On dira peut-être, car il faut bien se faire des sophismes pour soutenir certains systèmes, on dira peut-être que Dieu lui-même, ayant donné le *libre arbitre* à l'homme, ne cesse point pour cela d'être tout puissant, puisque c'est en vertu de sa volonté qu'a lieu cet état de la créature; mais d'abord autant vaut dire qu'un père ne cesse pas d'avoir la puissance paternelle envers son enfant après l'avoir émancipé, par cela seul que c'est lui qui l'a émancipé. En second lieu, si l'on a droit de faire des reproches à un père d'émanciper son enfant sans avoir au moins la probabilité qu'il n'en abusera pas, comment supposer que le père de tous les êtres (pour me servir de l'expression commune), que l'être doué d'une prévoyance infinie, d'une justice infinie, d'une bonté infinie, eût jamais eu l'imprévoyance, l'injustice et la cruauté d'abandonner à sa propre impulsion un être aussi faible que l'homme? L'argument dont il s'agit ne peut donc être d'aucun poids dans la question.

soutenir que son assentiment peut avoir *une influence quelconque* sur ce qui a été arrêté *irrévocablement et de toute éternité*?

Réponse à la deuxième objection.

Après avoir écarté cette première difficulté; nous pourrons aussi repousser en peu de mots, et d'une manière générale, l'accusation d'*immoralité* (1) portée contre le système de la négative du libre arbitre, sauf à entrer plus tard dans les développemens convenables sur les *prétendues* conséquences funestes qu'on supposerait devoir découler de ce système.

Or, quant à l'assertion en général de *moralité* ou d'*immoralité*, il ne sera pas difficile de faire voir d'abord qu'elle déplace absolument la question, puisqu'il ne s'agit encore ici que de la simple *observation* de nos facultés, et non de *préceptes* sur la manière de nous conduire. On conçoit bien qu'il puisse être *moral* ou *immoral* d'indiquer tels ou tels moyens de diriger les hommes; car si la pratique de ces moyens doit conduire *au bien*, il est exact de dire qu'ils sont *moraux;* et si cette pratique, au contraire, doit conduire au *mal*, on aura encore raison de dire qu'ils sont *immoraux*. Mais peut-on appliquer les idées de moralité ou d'immoralité à un simple recueil d'observations, à un pur travail historique? Tout ce qu'on peut exiger d'un tel travail, c'est qu'il soit *vrai;* c'est là l'unique point de vue de la question.

(1) Je respecte ce reproche dans la bouche des adversaires que je combats dans ce moment, parce qu'il est sincère de leur part; mais combien de fois n'a-t-il pas été adressé par l'hypocrisie ou par la tyrannie aux hommes les plus attachés à la saine morale et au véritable ordre social!.....

Or, quand il serait vrai qu'on dût tirer de notre système d'observations les conséquences les plus fâcheuses (1) sur la nature de l'homme, on ne pourrait lui appliquer le reproche d'*immoralité*, mais celui de fausseté ou d'erreur, s'il n'était pas conforme à la saine observation. Nous avons déjà rappelé que la tâche de tout historien ne consistait qu'à bien constater la réalité des faits; or l'observation analytique de nos facultés n'est autre chose que l'histoire de leurs élémens et de leurs propriétés. C'est encore de même qu'on ne peut exiger que de l'exactitude dans la description qu'un médecin fait d'un ensemble de phénomènes morbifiques. Ce médecin serait même très-coupable s'il dissimulait ou atténuait les symptômes défavorables; car il s'exposerait par là à faire négliger les moyens propres à opérer la guérison, ou du moins à servir de palliatifs si la guérison radicale était impossible.

Après avoir ainsi écarté les objections qui pouvaient obscurcir ce point important de l'histoire de nos facultés, après avoir déterminé la nature de la volonté aussi bien que le comporte l'état actuel de la science, il est temps d'examiner plus à fond celles des dispo-

(1) Heureusement il n'en est point ainsi; et lorsque j'aurai développé ce système, qu'on n'attaque dans ses *prétendues* conséquences que par l'impuissance reconnue des moyens directs, on verra qu'il présente au contraire l'homme comme un être *éminemment social*, beaucoup plus enclin au *bien* qu'au *mal*. On verra de plus qu'il établit ces idées consolantes, *ainsi que les vrais principes sur la moralité de nos actions*, d'une manière bien plus solide que tout autre système.

sitions de notre être qui, influant sur notre volonté pour nous déterminer à des actions, soit envers nous, soit envers les autres, doivent nécessairement entrer en considération pour bien déterminer ce qui constitue la *science morale*, tant celle qui ne se rapporte qu'à chaque individu, que celle qui embrasse lui et ses rapports avec ses semblables.

§ III.

Exposition d'une deuxième partie des principes de morale, d'après le système idéologique.

On n'a pas besoin d'une observation bien profonde pour voir que, dans une foule de cas du moins, il importe à la satisfaction même de nos propres désirs que nous ménagions jusqu'à un certain point les désirs des autres êtres animés, et surtout ceux des individus de notre espèce; car il est évident que si nous contrarions sans cesse les désirs des êtres qui ont un pouvoir quelconque d'action, ils seraient également disposés à contrarier les nôtres, en même temps qu'ils ne seraient jamais disposés à nous seconder pour les objets de nos désirs. Ce premier point de vue, qui touche d'une part à la science morale, et de l'autre à la science économique, présente déjà l'une des bases fondamentales de l'ordre social; et c'est là-dessus qu'est fondée cette partie de la morale qu'on a appelée particulièrement *la morale des intérêts*, contre laquelle il est inutile et ridicule de déclamer, puisqu'elle est une suite nécessaire de notre organi-

sation. Mais s'en tenir à cette seule partie de la morale, ce serait commettre une erreur non moins grande que d'en méconnaître les résultats; car, à son tour, elle ne peut suffire à toutes les données de cette même organisation; et ce n'est étudier l'homme que sous l'une de ses faces que de se borner à le considérer sous ce dernier rapport, quelle que soit d'ailleurs son importance. L'homme a d'autres besoins que celui de ménager ses semblables afin d'en être ménagé, et le froid calcul qui démontre ce besoin ne fait pas toute son existence. L'homme éprouve encore un besoin plus précieux, qui forme ce qu'on appelle spécialement son existence *morale* ou *affective*, qui le force à s'identifier avec ses semblables, qui le fait jouir et souffrir avec eux, et qui souvent lui fait abandonner avec plaisir ce qui lui serait dévolu d'après la règle stricte des intérêts *matériels*. Ce nouveau point de vue de notre être mérite certainement un développement plus ample, et c'est ici qu'on va de nouveau reconnaître la nécessité de baser sur des connaissances physiologiques toute étude approfondie de l'une ou l'autre de nos facultés. Qu'il me soit permis encore à cet égard de transcrire un passage de M. de Tracy, chapitre I^er^ de son *Traité de morale*, ouvrage que malheureusement il n'a pu terminer. (*Voyez* page 555 du tome IV des *Élémens idéologiques.*) Voici le passage :

« Toute philosophie ayant pour objet l'étude de l'homme doit s'appuyer sur les faits constans que nous devons à l'étude de la physiologie. C'est l'oubli de cette sage maxime qui a produit toutes les subti-

lités et les obscurités qui déshonorent ce que l'on appelle la métaphysique, en la livrant aux théologiens, c'est-à-dire à des gens qui connaissent la nature de Dieu et celle des esprits, mais point celle de l'homme. Écoutons donc les physiologistes : En examinant nos individus et le jeu de leurs organes, sans prévention et sans projet (chose rare parmi les savans et même les philosophes), ils reconnaissent deux modes d'existence très-distincts, et que, pour les mieux étudier, ils examinent séparément, malgré leur connexion intime, et leurs nombreuses réactions l'un sur l'autre. Ils appellent le premier la vie *organique* ou *intérieure*, parce qu'elle se concentre dans l'intérieur de nos organes; et le second la vie *animale*, parce qu'elle nous distingue des végétaux, qui en sont presque entièrement privés, ou la vie *extérieure*, parce qu'elle nous met en relation avec tout ce qui nous entoure. De ces deux vies, ou modes d'existence partiels, se compose la *vie totale* de l'animal, et nommément celle de l'animal appelé l'homme. Ces dénominations sont plus ou moins heureuses, mais elles s'appliquent très-bien et sans équivoque; c'est là l'essentiel.

» La vie organique ou intérieure se compose des fonctions dites de *conservation*, c'est-à-dire de celles qui servent directement à la conservation de l'individu, comme la respiration, la circulation, la digestion, les sécrétions, les excrétions. La vie animale ou extérieure, au contraire, consiste dans les fonctions dites de *relation*, savoir : l'emploi de nos divers sens et l'exercice de la faculté de se mouvoir, de celle de parler et de se reproduire, fonctions qui effecti-

vement nous mettent en rapport, non seulement avec nos semblables et tous les êtres qui nous entourent, mais encore avec les diverses parties de nous-mêmes, en nous apprenant à les connaître séparément et distinctement. »

Avant d'aller plus loin, il importe de se rappeler ce que dit M. de Tracy lui-même sur cette division de notre être en deux modes distincts, savoir : que cette division n'est point aussi tranchée dans le fait qu'on le suppose pour la commodité de l'examen, puisque ces deux modes ont une connexion intime, et exercent de nombreuses réactions l'un sur l'autre. Il en est ainsi de presque toutes les classifications imaginées par les hommes, et il ne faut point oublier qu'elles ne sont que des abstractions, qui doivent toujours céder à la réalité. Cette observation était nécessaire pour bien apprécier les conséquences de nos deux espèces de vie, *organique* et *animale*. Elle fera voir de suite que, bien que la première se rapporte davantage à nos intérêts *matériels*, et la seconde à nos besoins *moraux*, il n'y a cependant point de ligne de démarcation bien positive entre ces deux systèmes. En effet, la moindre lésion d'un des organes de la vie organique suffit pour porter le trouble ou l'affaiblissement dans nos idées ou nos affections; et réciproquement, la lésion de nos organes de la vie animale peut déranger gravement notre existence matérielle.

Toutefois, malgré la réaction de ces deux systèmes l'un sur l'autre, qu'il ne faut point perdre de vue si l'on veut éviter de grandes erreurs, il n'est pas moins

vrai que sans la vie *animale*, ou de *relation* entre nous et nos semblables, nous n'existerions qu'en nous, et sans avoir même la conscience de notre être. Mais la vie de relation fait naître un nouveau monde à nos yeux ; la faculté respective de nous mouvoir nous fait rapprocher les uns des autres ; l'emploi de nos sens, qui nous donne des idées et des désirs, des jouissances et des souffrances, uni à la faculté de parler ou de communiquer autrement nos pensées, nous fait mettre en contact, et souvent en commun nos idées et nos désirs, nos jouissances et nos souffrances. Telle est l'origine de ce qu'on nomme *sympathie*, qui, dans son acception la plus générale, signifie non seulement SOUFFRIR AVEC, mais SENTIR AVEC, puisqu'elle s'étend à toutes les facultés de notre être moral.

Ce besoin est souvent très-impérieux, car il est des êtres chez lesquels il devient aussi essentiel que les besoins organiques. La perte d'un enfant, d'un époux, est souvent une blessure mortelle. La solitude complète est elle seule une peine insupportable. Parmi les hommes, quelque insensibles qu'ils soient trop souvent à ce qui touche leurs semblables, il n'en est point qui n'éprouve le besoin de communiquer avec eux. La sympathie existe d'une manière très-prononcée jusque chez la plupart des animaux ; c'est elle qui fait languir la tourterelle loin du compagnon de ses amours ; c'est elle qui force le lion superbe à rugir de douleur s'il a perdu le chien qui partageait sa captivité.

Le besoin de sympathiser est donc une source nou-

velle de relations sociales, et des plus douces relations. Ce besoin est bien précieux puisqu'il nous porte à nous associer aux sentimens de nos semblables, et même à ceux de toute la nature animée, puisque par lui le spectacle de la douleur est une peine pour nous, et celui de la joie un plaisir; puisque par lui nous avons besoin d'être plaints quand nous souffrons, et que nous ne sommes complétement heureux que lorsque notre bonheur est partagé; puisqu'enfin par lui le sentiment d'aimer nous est agréable à éprouver et à inspirer, tandis que celui de haïr et d'être haï est si triste et si pénible. L'existence seule de la sympathie suffit pour prouver que l'homme n'est point essentiellement malfaisant, que le désir du mal, quoique trop fréquent, n'est cependant en lui qu'une exception, qu'un trouble passager, et qu'au contraire le fond de son état habituel c'est *la bonté*.

Tous ces effets de la sympathie produisent un résultat bien désirable : ils adoucissent le choc de nos intérêts personnels, et nous disposent davantage encore à opérer leur conciliation. Si, d'un côté, l'intérêt *bien entendu* nous porte froidement à respecter celui des autres, la douce et entraînante sympathie nous inspire l'abandon même de nos intérêts matériels. Elle nous fait trouver le bonheur dans le bonheur de nos semblables, et jusque dans le sacrifice que nous nous imposons pour eux. S'il est vrai qu'elle ne puisse détruire et suppléer entièrement la morale des intérêts matériels, puisque celle-ci tient également aux lois de notre être, c'est elle du moins qui l'anime, qui la vivifie; c'est elle qui ennoblit tous les

sentimens, et qui rend la vertu plus touchante et plus sublime.

Il est une autre propriété bien remarquable de notre faculté sympathique, et de presque toute cette classe d'intérêts que j'appellerai *moraux*, par opposition aux intérêts *matériels*, mais qui comprennent les jouissances *intellectuelles* aussi bien que celles *affectives*, ou *du sentiment*; je veux parler de la propriété qu'ont la plupart de ces jouissances de *s'augmenter en se partageant*, ce qui les rend une source d'harmonie et d'amour, tandis qu'à peu d'exceptions près, les jouissances matérielles ne peuvent se partager sans décroître en proportion, ce qui en fait une source de divisions et de sentimens hostiles. Voyez quel bonheur nous éprouvons à raconter notre bonheur! Voyez, dans un spectacle public, combien le plaisir redouble quand les spectateurs sont nombreux! Voyez combien les transports sont plus vifs quand tout l'auditoire applaudit ou pleure en même temps! Voyez quel délire d'allégresse, à la nouvelle d'une grande victoire ou d'un changement politique heureux, lorsque c'est le peuple assemblé qui reçoit une telle nouvelle! Et quant aux jouissances *intellectuelles*, indépendamment des vives impressions de plaisir que réfléchit la communication des connaissances utiles, combien ces connaissances ne s'accroissent-elles point par cette communication même, et par la dissémination de leurs résultats! Si l'on réfléchit un instant à tout le parti qu'on pourrait tirer pour le bonheur de l'espèce humaine d'une propriété aussi féconde en heureuses conséquences, l'on

ne peut s'empêcher de gémir sur l'aveuglement de tant de législateurs, qui semblent n'avoir voulu exercer leur génie qu'à la corruption d'un principe aussi bienfaisant, lorsqu'ils s'en sont occupés, ou bien qui, négligeant tout-à-fait le développement de nos impulsions morales, n'ont songé qu'à augmenter l'intensité et l'opposition des intérêts purement matériels.

Jusqu'à présent nous avons observé dans ses points fondamentaux la nature de notre *volonté*, son influence sur nos sentimens, la réaction de nos sentimens sur la volonté elle-même, enfin le rôle important qu'elle joue dans nos relations avec tout le monde extérieur, et particulièrement avec les êtres tels que nous, ce qui nous a déjà conduits à la fixation des deux grandes bases de la société humaine, savoir : d'une part la *nécessité de concilier nos intérêts*, et d'une autre le *besoin de sympathiser avec nos semblables*. Maintenant, pour achever l'indication des principes fondamentaux de la science *morale*, nous croyons devoir présenter quelques règles pour l'appréciation des actions humaines ; car ce n'est que par l'application de telles règles qu'on peut parvenir au plus haut degré possible d'harmonie et de bonheur.

Pour trouver la règle principale d'appréciation des actions humaines, dans leur rapport avec l'harmonie sociale et le bonheur commun, il faut nécessairement demander quelles sont celles de nos actions qui font le plus ou le moins approcher de ce but. Or il est évident que celles qui en feront approcher seront *bonnes*, et que celles qui en éloigneront seront

mauvaises, sauf à leur assigner un degré plus ou moins considérable de *bonté* ou de *mauvaiseté*, selon leur efficacité respective, ce qui n'est pas l'objet actuel de nos recherches.

Ce que je viens de dire ne se rapporte qu'aux ACTIONS, considérées isolément de la volonté qui les produit, et non à la VOLONTÉ elle-même, qui peut être contraire aux actes qui en sont la suite ; en sorte qu'une action peut être très-bonne quoique l'intention soit mauvaise, ou qu'elle peut être très-mauvaise malgré la meilleure intention. Cette distinction est importante, et c'est à son omission qu'on doit attribuer en grande partie la confusion répandue sur toute la doctrine de la moralité de nos actions. On voit ici que l'idée de *bonté* ne doit pas être confondue avec celle de *moralité*. Cette dernière idée ne peut s'appliquer qu'*indirectement* aux *actions*, lorsqu'on les considère quant à la volonté qui les a déterminées et seulement quand elles y sont conformes ; ou, ce qui est plus exact, l'idée de *moralité*, dans le sens généralement attaché à ce mot, doit s'appliquer seulement *à la volonté*, et jamais *aux actions* mêmes, considérées isolément. Les actions sont des faits *bons* ou *mauvais*, c'est-à-dire qu'elles font du *bien* ou du *mal*, mais souvent d'une manière tout opposée à l'intention, morale ou immorale, de leur auteur. Elles ne peuvent donc être en elles-mêmes ni *morales*, ni *immorales*. Mais il en est autrement de la *volonté*, à laquelle on peut attacher l'idée de *moralité* lorsqu'elle tend au bien, et celle d'*immoralité* lorsqu'elle tend au mal. Ici l'on voit se confondre les idées de *moralité* et de *bonté*,

d'*immoralité* et de *mauvaiseté*. Ainsi donc la *moralité* de la volonté réside uniquement dans la *tendance* au bien, et son *immoralité* dans sa *tendance* au mal. Une condition cependant est indispensable pour déterminer l'un ou l'autre de ces caractères, c'est que celui qui a telle ou telle volonté ait la *conscience* du bien ou du mal vers lequel elle tend. Autrement, dans le cas d'une action mauvaise dans son résultat, il peut bien y avoir erreur de calcul, imprévoyance, inhabileté, imprudence même, lorsque le résultat final n'est pas tel qu'une bonne intention le supposait, mais il n'y a pas *immoralité*. Ceci nous fait voir en passant pourquoi nous ne devons pas apprécier les actions seulement d'après leur résultat, lorsque la volonté était contraire à ce résultat. Si, par exemple, l'action est bonne en elle-même lorsque la volonté était mauvaise, on a raison de ne point *en savoir gré* à son auteur, ce qui signifie seulement qu'on n'est pas satisfait de cette volonté. Et pourquoi l'action elle-même perd-elle le prix qu'elle aurait eu si elle eût été conforme à la volonté de celui qui l'a faite? C'est d'abord parce qu'une telle action n'offre plus la même garantie dans sa jouissance, ou dans l'espoir qu'elle se reproduise en notre faveur; et d'un autre côté, c'est que notre faculté sympathique n'est point alors mise en jeu d'une manière conforme au résultat de l'action matérielle. Nous éprouvons au contraire une sorte de sensation répulsive, qui est pénible à supporter, parce qu'on ne rencontre point dans l'auteur de l'action cette tendance à nous être favorable, qui seule peut satisfaire le sentiment. Mais si l'action est mauvaise, quoique

l'intention fût bonne, ou du moins innocente, il est également raisonnable de ne point *en savoir mauvais gré* à celui qui l'a commise, et l'on doit ici prendre en sens inverse tous les raisonnemens de l'hypothèse contraire.

On peut encore examiner la moralité ou l'immoralité de la volonté humaine, quant aux mobiles divers, et plus ou moins nombreux, ou plus ou moins forts, qui nous portent à faire quelque chose. Si nous sommes conduits à une bonne action d'après le seul calcul du devoir strict, notre volonté est *déjà morale;* mais sa moralité *redouble*, en même temps qu'elle acquiert bien plus d'énergie, lorsqu'elle est encore le résultat de la bienfaisante sympathie, de ce besoin d'être heureux par le bonheur des autres. Les hommes qui agissent d'après cette double impulsion sont les hommes essentiellement *moraux*, les plus éminemment propres à l'harmonie sociale et à l'exercice de toutes les vertus qui l'animent, qui l'ennoblissent, et qui font le seul et vrai charme de la vie.

Remarquez bien que j'admets pour la perfection de la moralité la double influence des *principes* et du *sentiment*, ou de ce qu'on appelle *l'esprit* et le *cœur*. On commet sans cesse l'erreur d'exalter tantôt l'excellence des principes exclusivement, tantôt celle du sentiment seul. Les principes, sans le secours du sentiment, nous laissent froids, insensibles, et nous retiennent bien près de l'égoïsme; le moindre effort, le moindre sacrifice, le moindre danger, nous feront négliger les devoirs les plus importans, même ceux d'obligation rigoureuse, parce qu'ils manqueront de cette

douce chaleur qui nous porte à aller plutôt au-delà qu'à rester en arrière du devoir strict. Le sentiment seul, à son tour, dénué de principes sains et bien déterminés, non seulement nous rendra imprudens, inconsidérés, inconséquens dans nos bienfaits; mais encore il fera naître chez nous des passions injustes, cruelles même. Il nous fera aimer ce que nous devrions fuir, haïr ce que nous devrions rechercher; à force de tendresse nous deviendrons atroces dans la vengeance d'un ami, ou pour la possession exclusive d'un objet aimé.

Je ne puis omettre ici une question qui, bien que secondaire en apparence, rentre absolument dans celle de la moralité de nos actions, et peut seule en former le complément. On a souvent demandé s'il suffisait, en bonne morale, que le *but* d'une action fût lui-même louable, et si pour l'atteindre on pouvait employer *toute espèce de moyens*. D'après ce qui a été dit jusqu'à présent, une telle question est facile à résoudre : si le résultat *total* de l'action favorable doit produire plus d'avantages que les moyens rigoureux ne doivent produire de mal, il n'est pas douteux qu'on *ne doive employer ces moyens*. C'est ainsi qu'un chirurgien n'hésite pas à faire l'amputation d'un membre pour sauver le reste du corps, et quelquefois seulement pour préserver des souffrances et des incommodités plus pénibles en masse que la douleur résultant de l'opération. Mais il est une considération fort importante en pareil cas, celle de la prudence nécessaire pour ne pas hasarder légèrement un mal certain pour un bien peut-être douteux. Il faut, autant que

possible, à moins de cas désespérés, s'assurer des chances de succès, surtout dans les objets qui intéressent vivement le bonheur des hommes; car il n'est pas permis d'agir inconsidérément sur de tels objets; et souvent une tentative infructueuse rend la position plus insupportable qu'auparavant. Il faut ensuite examiner si les moyens qu'on veut employer ne produiront pas plus d'inconvéniens que la position à laquelle on cherche un remède. C'est ce qui rend délicates les questions particulières sur l'emploi des moyens extrêmes, et surtout de ceux qui auraient un caractère de dépravation morale s'ils étaient considérés en eux seuls. Ainsi tout ce qui touche à la corruption, à la perfidie, répugne avec raison à toute âme honnête; car on est toujours sûr que de tels moyens entraînent avec eux un mal moral, et souvent sans avoir la certitude que le bien en résultant suffira pour effacer le mal. Cependant il est des cas où l'on ne doit pas balancer; ainsi nul doute que l'on ne doive se parjurer si, par l'effet de la crainte, ou d'une passion funeste, on a promis d'attenter aux jours de son semblable; nul doute qu'on ne doive chercher à corrompre la fidélité de celui qui s'était engagé à commettre un crime; nul doute qu'on ne doive faire avaler la coupe empoisonnée à celui qui allait empoisonner son père, s'il n'est pas d'autres moyens d'empêcher le forfait.

Mais j'entends quelques personnes s'écrier déja que voilà du *jésuitisme;* car on sait que la maxime favorite de la congrégation des jésuites était qu'il faut, sans scrupule, se plier à tout, et employer tous les

moyens, *pourvu qu'ils conduisent au but.* Je réponds à cela que si le but des jésuites eût été la justice et le bonheur de l'espèce humaine; leur morale serait irréprochable; mais s'il est prouvé, au contraire, que leur but ne fut jamais que l'amour du pouvoir et des richesses de ce monde, sous prétexte d'obligations à remplir pour une autre vie, alors il est certain que leur morale est justement odieuse; et il est absolument faux que nos principes aient rien de commun avec ces principes détestables. Autant vaudrait comparer le médecin philanthrope qui administre à regret un remède violent, comme dernier moyen de salut, avec le charlatan qui distribue de gaîté de cœur des poisons pour satisfaire sa cupidité.

Jusqu'à présent, dans toute la partie expositive de ce chapitre, je me suis attaché à trois points principaux : j'ai cherché d'abord à déterminer les caractères distinctifs de *la volonté*, de cette faculté sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance du monde *extérieur*, ni même de notre propre *personnalité*, et qui seule aussi nous introduit complétement dans le monde *moral*, par ses rapports avec nos *affections* de plaisir et de peine, d'amour et de haine; nous avons ensuite tâché de trouver les bases principales de la société humaine, c'est-à-dire les conditions qui doivent être remplies pour que cette société fasse le bonheur de ses membres; enfin nous avons cherché à démêler les règles principales d'appréciation des actions de l'homme dans leur rapport avec ce même but. Maintenant, pour terminer l'indication des principes *fondamentaux* de la science *morale*, nous som-

mes conduits par l'ordre des idées à rechercher quels sont les mobiles qui doivent servir à nous exciter aux bonnes actions et à nous détourner des mauvaises.

Nous avons vu précédemment qu'on ne pouvait justement apprécier nos actions que par le bien ou le mal que nous éprouvons ou faisons éprouver, selon que nous avons pris une bonne ou une mauvaise route. Or maintenant l'on peut se demander : cette seule expérience du résultat de nos actions est-elle un mobile suffisant pour nous exciter à répéter celles qui sont bonnes et à éviter celles qui sont mauvaises? ou bien faut-il recourir à d'autres moyens d'encouragement dans un cas, et de détournement dans un autre?

Cette question rentre absolument dans celle débattue depuis quelque temps en Angleterre parmi les disciples de M. Owen, et qu'ils expriment dans les termes suivans : « L'homme peut-il être raisonnablement l'objet de peines et de récompenses *factices*, c'est-à-dire qui ne soient pas les simples conséquences naturelles de nos actions? » Toutefois je dois faire observer, avant d'aborder moi-même la question dans les termes mêmes de M. Owen, qu'il ne l'a pas envisagée sous un point de vue aussi général que nous le faisons. Admettant, comme nous, le principe de la NÉCESSITÉ DE NOTRE VOLONTÉ, il se borne à examiner la question dans ses rapports avec ce seul principe, sans chercher si elle n'a aucun point de contact avec quelque autre principe qui doive primer celui qu'il invoque; et comme, d'après le principe susdit, il est évident que nous ne sommes les maîtres d'aucune de nos déterminations, M. Owen conclut, d'après *ce seul*

motif, que l'homme ne peut être raisonnablement l'objet de récompenses ni de punitions *factices*.

On verra tout à l'heure que je ne crois pas qu'on puisse encore prononcer d'une manière *définitive* sur cette question; mais je pense, en tout cas, que la conclusion de M. Owen, qu'elle se vérifie un jour ou non, n'est pas *actuellement* fondée sur les règles de la saine logique; car il n'est pas remonté jusqu'au principe qui doit vraiment influer sur la décision. Le principe qui doit servir ici de base ne peut être que celui qui plane également sur toutes les questions d'organisation sociale, et auquel doivent céder tous les autres principes de cet ordre, savoir : qu'il faut toujours faire tout ce qui *conduit le mieux* au but de la société. Ainsi donc, dans la question dont il s'agit, nous n'aurons qu'à nous demander si l'on peut suffisamment, pour le plus grand bonheur possible de la société, exciter l'homme au bien et le détourner du mal sans le secours des peines et des récompenses FACTICES.

Il nous semble d'abord qu'on devra, dans toutes les hypothèses, faire une distinction essentielle entre les *adultes* et les *enfans*.

Quant aux *enfans*, on peut dire, pour le système des peines et des récompenses *factices*, que sans ce moyen ils pourraient être exposés à des dangers, ou bien en faire courir à la société, par l'impossibilité de leur faire toujours concevoir la punition *naturelle* de certains actes qu'ils voudraient commettre; mais on peut répondre que si l'on avait une fois basé l'éducation *uniquement* sur la *bonté*, les enfans se-

raient si accoutumés à sentir que leurs parens ou leurs précepteurs n'ont d'autre désir que de les rendre heureux, qu'ils auraient la plus grande docilité pour leurs avis ou leurs ordres, ce qui suppléerait dans le premier âge aux explications qu'ils ne pourraient encore comprendre. D'ailleurs, dans une société bien organisée, il est mille moyens de prendre des précautions suffisantes pour empêcher les enfans de se nuire à eux-mêmes ou de nuire à autrui.

Quant aux *adultes*, je pense, comme je l'ai annoncé tout à l'heure, qu'en l'état actuel des choses nous ne pouvons point encore décider la question d'une manière définitive. Nous ne pouvons encore savoir s'il existera ou n'existera pas un jour un état de société dans lequel, soit par le résultat de l'éducation, soit par l'influence des circonstances environnantes, nous n'aurions besoin, pour faire le bien et éviter le mal, que de l'aperçu des conséquences, bonnes ou mauvaises, de nos actions. M. Owen, qui depuis longtemps a proposé le plan d'un nouvel état de société, que j'exposerai dans un prochain ouvrage, affirme sans hésiter que tel sera le résultat inévitable de cette nouvelle forme d'institutions. Ses antagonistes, comme de raison, traitent de rêveries et son plan et les conséquences qu'il en veut tirer; mais d'autres personnes restent dans le doute, et attendent les faits avant de se décider sur des questions de cette importance. J'avoue que je suis de cette dernière classe; et quoique mes vœux soient en tout les mêmes que ceux de M. Owen, je ne crois pas qu'en bonne logique on puisse encore se prononcer sur ce point comme il l'a fait lui-même.

Quoi qu'il en puisse être pour l'avenir, il me semble trop certain que, dans tous les états connus de la société humaine, telle qu'elle a été constituée jusqu'à ce jour, il est impossible de ne pas recourir à quelque système de peines et de récompenses *factices*; mais je dois prévenir que ces derniers mots sont loin d'avoir dans mon esprit la signification qui leur a été donnée par la plupart des moralistes et par tous les législateurs. Jusqu'à présent les peines et les récompenses ont été si faussement appliquées, si exagérées dans leur mesure, si peu appropriées au vrai but de la société; elles ont tellement détourné des vrais moyens de conduire l'homme au bonheur en fournissant un moyen facile en apparence de le gouverner, qu'il n'est pas étonnant que des hommes éminemment philanthropes aient été conduits à la conclusion que toute intervention factice à cet égard devait être repoussée. Aussi n'est-ce point un tel système que je voudrais jamais proposer. Quel que soit l'état de la société, je voudrais surtout qu'on bannît toute exagération dans l'établissement des peines, et je trouve une juste et bienfaisante application du principe de la *nécessité de nos actions* dans l'éloignement de toute rigueur qui n'est pas *indispensable* pour prévenir ou réparer un mal plus grand. En effet, ne serait-il pas aussi absurde que cruel de faire souffrir, uniquement pour le faire souffrir, un être qui ne pouvait s'empêcher d'agir comme il l'a fait? Sous ce rapport on ne saurait trop louer les efforts de M. Owen pour dissiper les sentimens hostiles qui ont imprimé une teinte de férocité à tous nos codes, même à ceux qu'on regarde

comme les plus humains. Il a aussi, selon moi, le plus grand mérite, comme philosophe vraiment rationnel, d'avoir montré que ces sentimens hostiles, qui sont la cause de tant de maux, ont presque leur unique source dans la doctrine du prétendu LIBRE ARBITRE, de cette doctrine si faussement considérée comme la seule base légitime de la morale; car il est bien certain que dès l'instant qu'on considère un être qui nous a nui comme ayant pu autrement diriger sa volonté, on doit bien plus s'irriter contre ses actes que s'il était regardé comme enchaîné malgré lui par tout ce qui l'entoure, comme une victime lui-même des circonstances qui l'opposent à nous, comme un malade enfin qu'il faut plaindre, qu'il faut s'efforcer de guérir, et contre lequel les mesures rigoureuses ne doivent jamais excéder les bornes les plus strictes de la préservation.

Après avoir présenté ce qui me semble la véritable base de la théorie des *peines* et des *récompenses*, il me reste à examiner une autre partie de la doctrine de M. Owen, qui a la plus grande analogie avec la question précédente, et qui rentre également dans la question plus générale des mobiles de nos actions.

Non seulement M. Owen repousse toute idée de peines et de récompenses *factices*, sans distinction de temps ni de lieu; mais encore il prétend, toujours comme conséquence nécessaire du principe de la nécessité de nos actions, que l'homme ne peut être raisonnablement un sujet de *louange*, ni de *blâme*.

Dans toutes les discussions que j'ai lues ou entendues sur ce point, j'ai été frappé d'une considération

qui n'est que trop applicable à toutes les discussions de ce genre : c'est que la différence d'opinions vient principalement de la différence de sens attaché aux mêmes mots par les diverses parties, défaut qui tient en général à l'imperfection de nos langues, et qui, dans la circonstance actuelle, doit s'augmenter encore par la nouveauté des points de vue sous lesquels M. Owen a présenté les questions de morale et d'ordre social. Or, si cette considération est juste, comme j'espère l'établir, il me semble nécessaire, avant de traiter directement la question, d'examiner avec soin les élémens qu'on fait entrer respectivement dans les mots *louange* et *blâme*.

Ceux qui soutiennent la négative avec M. Owen ne repoussent pas néanmoins tous les élémens qui entrent dans ces deux mots; car ils conviennent que les actions humaines peuvent être raisonnablement soumises à l'*approbation* quand elles sont bonnes, et à la *désapprobation* quand elles sont mauvaises. Mais quels sont donc les autres élémens qu'ils repoussent dans les mots *louange* et *blâme*, et qui leur en a fait condamner l'idée totale? Aucun d'eux ne s'étant expliqué nettement à cet égard, le seul moyen de pénétrer avec justesse leur pensée me paraît être de fixer d'abord le sens qu'ils attachent aux mots *approbation* et *désapprobation*.

Il me semble que, dans ces mots, ils ne comprennent que l'expression d'un acte purement INTELLECTUEL, c'est-à-dire d'un simple jugement qu'une action est bonne ou mauvaise, sans aucune intervention de notre faculté AFFECTIVE, c'est-à-dire sans

amour dans le premier cas, et sans *haine* dans le second. Mais ici nous sommes forcés de nous arrêter aussi un instant sur ces deux mots, *amour* et *haine*, qui offrent une nouvelle preuve de ce que j'ai dit plus haut que, dans presque toutes les discussions, les différences d'opinions viennent surtout de la différence de sens attaché aux mêmes mots. Or, ce qui sans doute a conduit M. Owen à rejeter la pensée totale de louange et de blâme, c'est que les idées d'*amour* et de *haine*, qui en sont des parties constituantes, représentent ordinairement des sentimens *extrêmes*, qui nous poussent à une sorte d'idolâtrie dans le premier cas, et trop souvent de cruauté dans le second. Mais si l'on réduisait les mots *amour* et *haine* à leur expression la plus modérée, ou si l'on prenait d'autres mots pour exprimer cette partie des variétés infinies de leur signification, la question changerait aussitôt de face, et c'est de cette manière que je vais moi-même l'envisager.

Changeons donc ici les mots *amour* et *haine*, et substituons-leur ceux d'AFFECTION *agréable* et *attractive*, et d'AFFECTION *désagréable* et *répulsive*. Eh! bien, dans ce cas, je poserai ainsi la question : est-il possible, quand une action nous est utile ou nuisible, qu'outre la simple approbation INTELLECTUELLE, nous n'éprouvions pas une AFFECTION *agréable* et *attractive*, ou *désagréable* et *répulsive?*

Il me semble, à moins de nier l'évidence, qu'on ne peut soutenir que nous puissions nous empêcher d'être AFFECTÉS agréablement à la pensée d'un acte qui nous est utile, et d'être en même temps attirés

vers l'agent de cet acte, ni que nous puissions nous empêcher d'éprouver des sentimens contraires à l'égard de toute action qui nous est nuisible. Ces AFFECTIONS ou sentimens sont la conséquence *inévitable* du jugement que nous portons sur l'utilité ou la nuisibilité d'une action, et ces mouvemens du cœur sont le mobile qui nous fait rechercher le bien et fuir le mal. Tout ce qu'on peut raisonnablement soutenir c'est qu'il faut avoir soin de contenir ces affections dans leurs véritables bornes. Il faut d'une part éviter les sentimens d'idolâtrie ou d'extase auxquels nous entraînent certaines bonnes actions, et d'un autre côté, nous devons réprimer les sentimens cruels auxquels nous sommes trop souvent conduits envers les agens des actions nuisibles. C'est ici que je retrouve encore une saine application du principe de la nécessité de nos actions; car lorsqu'on réfléchit qu'aucun de nous n'est vraiment maître d'agir autrement qu'il ne l'a fait, on se sent pénétré d'un profond sentiment d'indulgence qui éloigne toute *haine*, dans le sens extrême de ce mot. Mais voilà tout, et il sera à jamais impossible que nous *n'aimions* pas ce qui nous fait du bien, et que nous n'ayons pas un sentiment opposé pour ce qui nous fait du mal. Nous éprouvons même involontairement ces deux ordres d'affections envers les êtres inanimés : ainsi *j'aime* l'arbre qui me prête son ombrage et le ruisseau qui me désaltère, et je *hais* le poison qui menace ma vie, ou l'aspect affreux d'un monceau de cadavres. Mais ces affections ont bien plus de force, ainsi qu'un caractère tout particulier, quand elles ont pour objet des êtres animés,

et surtout nos semblables. Je ne puis indiquer ici les particularités de ce genre d'affections, mais ce que je viens d'en dire suffit, je pense, à l'intelligence de ma pensée, en tant qu'elle se rapporte à notre question.

Peut-être que les adversaires de l'idée de *louange* et de *blâme*, tout en convenant de la justesse du raisonnement qui précède, diront que ce raisonnement n'est applicable qu'à l'impression *en elle-même*, et non à sa *manifestation*. De tels sentimens, diront-ils, doivent être retenus dans le cœur; car il est déraisonnable de témoigner aucun sentiment, favorable ou défavorable, à des êtres qui ne sont pas maîtres de leur volonté. Ici je pourrais me contenter de renvoyer à ce que j'ai dit sur les peines et les récompenses; car le blâme et la louange jouent nécessairement le plus grand rôle à cet égard; mais j'ajouterai qu'il me semble à peu près aussi impossible de ne pas *témoigner* que de ne pas *éprouver* les impressions dont il s'agit. Ce n'est pas seulement par des paroles qu'on indique sa satisfaction ou son déplaisir; souvent c'est par un regard, par un simple trait du visage, ou même par une simple attitude du corps. Souvent aussi une telle indication résulte d'une foule de faits divers, qu'il nous est impossible de déguiser dans l'ensemble de nos relations. D'ailleurs à supposer, ce que je crois impossible, qu'on parvînt à détruire en nous toute faculté expressive, qu'on parvînt à nous rendre de purs automates, un tel état ne détruirait-il pas l'exercice de notre faculté sympathique, et l'un des ressorts les plus doux et les plus puissans de notre âme? Ne serait-ce pas en outre une torture

morale insupportable, bien pire que le déréglement même des passions? Je crois donc pouvoir conclure à tous égards que la manifestation de la louange et du blâme, contenue dans ses bornes légitimes, est non seulement presque aussi impérieuse que son impression, mais encore que cette manifestation est la source des résultats les plus salutaires pour la société.

Je croirais n'avoir plus rien à ajouter dans ce chapitre, qui ne doit contenir que les données *principales* de la science morale, si je ne croyais utile de repousser encore une certaine série d'objections qu'on fait généralement à l'ensemble de notre système.

§ IV.

Deuxième série d'objections contre nos principes de morale.

Réponse à la première objection.

J'ai souvent entendu dire que la morale des intérêts *est peu digne de nous*, et qu'il serait *bien plus noble* de fonder la morale *sur l'amour de la vertu en elle-même* que sur l'intérêt. Ici, de même que j'ai prouvé précédemment qu'en bonne philosophie l'on doit se borner à constater les faits lorsqu'il s'agit de faire l'histoire de nos facultés, je pourrais me borner à répondre qu'il ne s'agit point de savoir ce qui serait *le plus noble et le plus digne de nous*, mais *ce qui existe en réalité*. NOUS SOMMES TELS QUE NOUS SOMMES, et c'est en vain que nous déclamerions contre cette vérité de fait. La nature a voulu irrévocablement que nous

eussions un *intérêt* à tout ce qui peut nous procurer des sensations agréables; et se récrier contre l'intérêt, le regarder comme peu digne de nous, comme dégradant l'humanité, tout cela est vide de sens. Il vaut mieux employer sa raison à trouver les moyens de concilier autant que possible les intérêts qui peuvent diviser les hommes, et c'est là le seul but raisonnable de toute recherche morale. Ce qui, je crois, a contribué fortement à cette sorte d'horreur qu'inspire aux moralistes le seul mot d'*intérêt*, c'est qu'ils l'ont presque toujours confondu avec *l'égoïsme*. Cette assimilation est tout-à-fait dénuée de fondement: l'intérêt de chaque individu, justement combiné avec celui de ses semblables, est très-légitime et éminemment social, puisqu'il nous porte lui-même à donner des secours à autrui dans l'attente de la réciprocité; mais *l'égoïsme*, qui est le désir d'une satisfaction *exclusive* de l'intérêt particulier, l'égoïsme est tout-à-fait l'opposé du véritable intérêt individuel. C'est le plus antisocial des sentimens; mais heureusement il porte presque toujours sa peine avec lui. Il finit par être reconnu de ceux qu'il blesse; il les constitue ainsi dans un état d'hostilité envers l'égoïste, et il les affranchit de tout devoir à son égard; enfin il resserre et dessèche l'âme à un tel point qu'un égoïste parfait serait le plus malheureux des hommes. Jamais aucun doux mouvement n'agiterait son cœur; son existence serait une mort anticipée, ou plutôt une souffrance continuelle.

Mais j'ajouterai d'abord qu'on se méprend tout-à-fait sur notre système lorsqu'on se borne à y voir le

triomphe exclusif de la morale des intérêts *matériels*. Nous prétendons seulement que cette branche de la morale ne peut être exclue elle-même du domaine social, puisqu'elle est une conséquence nécessaire de notre organisation; et nous avons fait voir nous-mêmes, d'une manière plus satisfaisante peut-être que nos adversaires, que son empire est partagé, en même temps qu'adouci, par les besoins précieux de la sympathie.

Enfin cette phrase : *l'amour de la vertu pour elle-même*, demande une explication pour être sainement entendue : si l'on veut dire par là qu'il faut, *autant que possible*, faire le bien pour le seul plaisir attaché à l'accomplissement d'une action vertueuse, sans attendre toujours un équivalent *matériel*, alors je suis parfaitement de cet avis; mais ce plaisir de faire le bien satisfait le plus doux des *intérêts* moraux; car cette larme de bonheur qui s'échappe de mon œil après un acte de bienfaisance, est une récompense autant et souvent plus réelle qu'un monceau d'or. Ainsi l'on rentre dans notre système, sans s'en apercevoir peut-être, mais par la force irrésistible des choses. Que si l'on veut donner à cette phrase un autre sens, alors je fais ici la déclaration de mon insuffisance, et j'avoue que je n'y puis absolument rien comprendre.

Réponse à la deuxième objection.

La justice, disent certains écrivains de l'école dite

rationnelle, est une règle ABSOLUE qui doit être observée pour toute autre considération que celle de l'intérêt.

Pour savoir ce qu'on entend ici par une règle *absolue*, voyons d'abord ce que c'est qu'*une règle* : une règle, si l'on veut que ce mot signifie quelque chose d'applicable à nos actions, à nos pensées, ou à nos sentimens, ne peut être que la *détermination de tel ou tel point, avec l'obligation d'y conformer ou nos actions, ou nos pensées, ou nos sentimens.* Mais pour qu'il y ait *obligation* de se conformer à un certain point déterminé, il faut qu'il existe *un motif* de cette obligation : ainsi, par exemple, la justice est une *règle obligatoire*, par le double motif que l'harmonie sociale résultant de la justice est dans notre intérêt même, et qu'elle est en même temps le plus sûr moyen de satisfaire nos affections sympathiques. *Voilà mes motifs*, voilà *ma preuve* de la nécessité de *l'obligation* d'être juste. Si tout le monde cessait d'observer la justice, la société ne pourrait exister, et nous ne pourrions jouir de ses avantages physiques et moraux. C'est dans ce sens que je soutiens que la justice est basée sur l'intérêt particulier lui-même.

Mais une règle ABSOLUE, dans le langage de ceux qui nous font cette objection, serait une règle *non susceptible de preuve et dénuée de motif;* ce serait un principe se servant de principe et de preuve à lui-même; c'est-à-dire qu'il n'aurait besoin d'être établi par aucun motif, ni aucun raisonnement. Or, je le confesse, ce mot *absolu*, dans une telle acception.

ne présente à mon esprit aucun sens fini. C'est une *demi-idée*, un *demi-raisonnement*, qui, selon moi, équivaut à un véritable *non sens ;* car je ne puis concevoir un principe sans aucunes preuves qui l'établissent. Toute proposition qui n'est point démontrée ne peut mériter le nom de principe ; c'est un dire, une prétention arbitraire de celui qui l'invoque : chacun pourrait en établir à sa volonté, mais je doute qu'on pût arriver ainsi à beaucoup de certitude.

Enfin, pour rentrer dans l'aperçu des considérations qui, d'après notre système, contribuent à nous porter à la justice, nous ne devons jamais perdre de vue qu'outre le calcul de nos vrais intérêts il existe en nous un besoin de sentiment, celui de la sympathie, que nous avons vu intervenir d'une manière si salutaire dans nos relations morales, et qui nous force souvent à être justes par cela seul que la justice est un bien pour nos semblables. Quand cet heureux besoin est éclairé par la rectitude des principes sociaux, qui ne sont en définitive que le calcul de conciliation et d'appui mutuel des divers intérêts, alors il ne manque rien à l'impulsion qui nous fait être justes, ni aux garanties qu'on peut attendre à cet égard de la nature humaine.

Réponse à la troisième objection.

Il est une troisième et dernière objection que je me suis proposé de résoudre.

Quelques personnes s'étonneront peut-être de ce que, cherchant les premiers principes de la morale,

je n'aie pas indiqué la *religion* comme une de leurs principales bases.

Avant de répondre positivement à cet égard, je demanderai d'abord ce qu'on entend par le mot *religion.*

N'entend-on parler que du dogme, assez généralement répandu, de *l'immortalité de l'âme, et des peines et des récompenses dans une vie future?* Alors il est bien facile de voir, sans rien dire ni pour ni contre la preuve de ce dogme, qu'il rentre tout-à-fait dans le système de la morale des *intérêts*, puisqu'il a pour but manifeste de diriger les hommes par la vue *du plus grand des intérêts*, celui du bonheur ou du malheur de toute une éternité. Aussi, je n'ai point de peine à l'avouer, si ce dogme était de nature à être *démontré* par les lumières de la raison, j'en aurais fait un des puissans argumens de mon système. Si l'on veut se borner à l'admettre par sentiment, comme une conjecture consolatrice pour la vertu souffrante en ce monde, je n'y vois aucun inconvénient, et j'y trouve même un nouveau motif de pratiquer le bien et d'éviter le mal. Mais ce qu'il importe de ne jamais oublier c'est que ce dogme, pour avoir une influence salutaire, ne doit *jamais être imposé;* il doit être le résultat de la plus libre persuasion. Dès l'instant qu'on aurait admis qu'un seul principe *doit être cru* sans une conviction *entièrement libre,* il ne serait plus possible d'assigner un terme à l'empire des imposteurs, ni aux extravagances de la superstition. Aujourd'hui je crois simplement aux peines et aux récompenses futures; demain je regarderai comme un devoir de croire à

l'immobilité de la terre; et bientôt ce sera un crime horrible à mes yeux de ne pas croire, comme jadis en Égypte, à la divinité du bœuf *Apis* ou d'un *oignon!*

Le principal motif de mon silence à l'égard des idées religieuses, motif que j'ai déjà indiqué dans plusieurs passages, c'est qu'il est impossible de leur trouver aucun élément de *certitude.* Mon but est surtout d'asseoir la morale sur une base solide, uniforme, constante; et les idées religieuses, dans la généralité de ce mot, sont, par leur essence même, sujettes à des controverses inextricables, à des variétés infinies, à des changemens perpétuels. D'ailleurs, faibles humains! nous avons tant de peine à voir ce qui se passe à nos pieds, et nous irions nous élancer dans les espaces imaginaires! Nous ne savons pas déterminer ce qui frappe nos sens, et nous prétendrions savoir ce qui se passe dans un monde idéal! Nous connaissons à peine quelques facultés de notre frêle individu, et nous voudrions mesurer l'infini; nous aurions le misérable orgueil de soumettre à la petitesse de nos dimensions l'être des êtres, la cause première de l'univers! Qu'ils sont perfides ou aveugles ceux qui accusent les idéologues de *témérité*, d'*impiété* envers la cause première! Ne pourrait-on pas, à juste titre, leur restituer ce reproche, qui fut souvent si redoutable dans leur bouche? L'idéologie tout entière repose sur l'*observation* rigoureuse des *faits*; elle s'empresse d'écarter tout ce qui est *au-dessus* de notre entendement; c'est là ce qu'elle ne cesse de proclamer, tandis que les théologiens, ou les philosophes mystiques, prétendent *seuls* avoir le droit de soulever ce

voile impénétrable, qui doit vraisemblablement nous dérober à jamais la connaissance réelle de *l'essence* des êtres!....

C'est cette considération de notre impuissance à l'égard de semblables notions, c'est la considération de leur peu de fixité et de leurs variétés infinies, c'est enfin la considération du danger de toute croyance forcée, qui m'a déterminé à ne point invoquer la religion à l'appui de la morale. D'ailleurs le seul dogme qui, sous la condition expresse qu'il résulterait d'une libre conviction, pourrait avoir une influence favorable, celui des peines et des récompenses futures, peut bien aider à la morale en ajoutant un motif de faire le bien et de fuir le mal; *mais il ne peut nullement servir à déterminer* CE QUI EST BIEN OU CE QUI EST MAL : Ravaillac croyait à la vie future et aux peines de l'enfer lorsqu'il plongeait le poignard dans le cœur d'un de nos meilleurs rois!

Mais il y a plus encore, et il serait facile de prouver que les dogmes de toutes les religions, de toutes celles du moins qui ont existé jusqu'à ce jour, n'ont servi qu'à fausser toutes les notions de véritable morale, en transformant en crimes des actions innocentes, ou même vertueuses, et en transformant en vertus des pratiques indifférentes, ou même des actions extrêmement nuisibles. L'influence des idées religieuses jusqu'à ce jour est donc un fait bien peu favorable pour qu'on désire leur intervention dans la morale.

Ajouterai-je à de tels motifs que l'étude de l'homme, vue sous tous les rapports, est déjà assez difficile par

sa propre complication, et par la nature abstraite des idées qui en forment l'objet? C'est donc vouloir encore ajouter aux difficultés que d'y joindre celle d'une étude encore plus compliquée, et dont les notions sont plus que de nature abstraite puisqu'elles sont tout-à-fait *hors* de notre faible portée.

C'est ici le lieu d'examiner, avant que de finir ce chapitre, une opinion commune sur l'influence des idées religieuses à l'égard du bon ordre dans la société : beaucoup de personnes, que leur amour-propre ne manque pas de placer dans la classe privilégiée, pensent que le frein de la religion n'est pas nécessaire, il est vrai, pour une certaine classe d'hommes, pour ce qu'on appelle *les gens comme il faut*, mais qu'il est indispensable *au peuple* pour le retenir dans le devoir. Quant à moi, je suis si loin de partager cette opinion, que je n'hésite pas à renverser encore la proposition ; car, en supposant que le dogme des peines et des récompenses futures eût toute l'importance qu'on lui attribue pour détourner les hommes du mal, je crois que ce serait surtout pour *les gens comme il faut*, et que cette importance serait infiniment moindre à l'égard des classes indigentes et laborieuses, auxquelles on donne avec tant de dédain cette qualification de *peuple*.

En effet, quels sont les vices ou les délits les plus ordinaires de ces dernières classes? Leurs vices ordinaires sont l'ivrognerie ou le goût d'autres jouissances grossières ; leurs délits les plus communs sont les voies de fait et le vol. Quant aux vices, en répandant une instruction plus saine parmi les classes peu fortunées,

en témoignant pour elles tout l'intérêt, tout le respect qu'elles méritent, en leur donnant, sauf les précautions convenables, une juste part à l'administration de la chose publique, vous tendrez déjà beaucoup à les ramener à des goûts plus nobles, et à leur faire désirer la considération publique, à laquelle elles tendraient vainement dans l'état actuel des idées et des choses (1). Quant à leurs délits, les mêmes causes d'amélioration morale tendront déjà puissamment à les prévenir; et de plus, lorsque les gouvernemens auront cessé de détourner par de faux systèmes le cours naturel de l'industrie, ce qui produit tantôt des bénéfices exorbitans, tantôt une misère subite et absolue, on verra beaucoup encore diminuer une foule de délits que ces deux circonstances font également naître dans la classe ouvrière. Enfin, quant aux délits qu'on n'a pu prévenir, c'est-à-dire les voies de fait et le vol ordinaire, ces délits laissant presque toujours des traces faciles à constater, et les hommes indigens n'ayant pas les moyens si communs parmi les riches, de paralyser l'exercice de la justice, un système criminel, même médiocre, suffit amplement pour atteindre le but de leur répression directe.

Mais combien au contraire n'est-il pas plus diffi-

(1) Je ne parle point encore ici des moyens d'assurer aux hommes *qui travaillent* le juste produit de *leur travail*, dont jusqu'à présent ils ont presque toujours été dépouillés; car je n'aborderai cette importante question que dans le *Traité de droit constitutionnel*. Ici je prends la société dans son état *actuel*, quoique cet état soit bien moins favorable à ma thèse.

cile de prévenir ou de réprimer les vices ou les délits des classes qu'on appelle supérieures! Leurs vices, qui souvent sont d'une crapule plus excessive encore que dans la classe pauvre, ne sont point balancés par le besoin journalier du travail; ils ne sont point tempérés par les fatigues du corps; ils sont alimentés au contraire par tous les moyens de les satisfaire, ainsi que par l'oisivcté, qui, d'après le plus juste de tous les proverbes, est *la mère de tous les vices*. Que dirai-je ensuite de tant d'actions coupables qu'on ne range point au nombre des délits, et qui sont pourtant bien pires que la satisfaction de simples vices? Le manque de foi, les abus de confiance, les abus de la supériorité que donnent la fortune ou les lumières, la séduction, la corruption, les bassesses de l'homme du monde ou du courtisan, les calomnies, les viles intrigues pour abaisser un rival ou pour s'élever aux dépens du mérite ou de la vertu, toutes ces actions si nuisibles sont extrêmement difficiles à empêcher par des moyens ordinaires. Enfin les crimes de la classe orgueilleuse, qui s'attribue le nom de *supérieure*, échappent également pour l'ordinaire à l'action de la justice, telle qu'elle est instituée; ils sont ordinairement accompagnés de plus de précautions, et favorisés par la position même du coupable. De là cette comparaison commune, mais si ingénieuse et malheureusement trop vraie dans l'état actuel de nos institutions, que les lois sont *comme des toiles d'araignées, qui retiennent les insectes et que les oiseaux de proie brisent impunément*. Mais ce qu'on doit bien plus déplorer, d'après la tendance actuelle de presque tou

les gouvernemens, c'est que les crimes de certaines classes, tels que les abus de pouvoir des fonctionnaires, leur vénalité même, leurs prévarications, l'infraction des lois les plus sacrées, loin d'être réprimés par la justice, sont un objet de récompense, et le plus sûr moyen de s'élever aux rangs privilégiés de la société, tandis que le plus souvent on prive de ses moyens d'existence, et l'on punit même directement le fonctionnaire fidèle ou le citoyen courageux qui a osé signaler de tels attentats.

Je suis fâché d'avoir si souvent des paradoxes à présenter; mais tant d'erreurs grossières ont encore un empire si universel qu'il est bien difficile que ce qui est vrai ne soit pas en opposition avec les opinions les moins contestées. Celle que je viens d'examiner est absolument de ce genre. Le dogme des peines et des récompenses futures, en lui supposant toute l'importance qu'on lui attribue communément, serait précisément très-peu nécessaire aux classes pauvres pour le maintien du bon ordre, tandis que toute son influence salutaire se réduirait aux classes riches et puissantes. Une telle conclusion peut blesser la vanité *des gens comme il faut*, mais elle n'en est pas moins, ce me semble, établie sans réplique.

Je crois avoir en outre, par cette même discussion, montré plus amplement que ne l'ont encore fait beaucoup de partisans des idées religieuses, jusqu'à quel point celle dont il s'agit pourrait être utile à la morale et à l'harmonie sociale. Mais il ne faut jamais oublier que son influence devient funeste dès l'instant que cette influence n'est pas le résultat d'une convic-

tion entièrement libre, ou d'une douce persuasion. On devrait en outre la dégager de tous ces autres dogmes accessoires, plus ou moins absurdes, qui sont tout-à-fait étrangers à la morale, et que la superstition et l'ambition sacerdotale ont pu seules accréditer. Ce dogme doit, dans tous les cas, être présenté dans toute sa pureté; car, indépendamment des maux qui naissent toujours de l'abnégation de la raison et de l'intolérance religieuse, un résultat presque universel prouve que c'est précisément dans les pays où les croyances sont le plus aveugles, et les cérémonies religieuses le plus strictement observées, qu'il y a le plus de vices de tout genre.

Disons la vérité : démasquons la pensée de certains hommes qui voudraient réserver les croyances religieuses *pour le peuple*. Désabusons-nous; ce n'est point dans l'intérêt des mœurs, ni pour retenir la multitude dans le véritable devoir; c'est uniquement pour la maintenir dans l'ignorance, l'abaissement et l'aveugle soumission qui en est la suite; c'est afin de pouvoir perpétuer l'avilissement et l'oppression dans lesquels ils retiennent la portion la plus intéressante d'une nation.

Malheureusement presque tous les législateurs ont été dominés par des vues à peu près semblables; et quant à ceux qui avaient de meilleures intentions, ils avaient des idées si imparfaites en morale et en législation que, dans l'insuffisance des moyens qu'ils avaient imaginés, ils n'ont point eu d'autre expédient que de se jeter dans l'hypothèse d'une autre vie, et d'y chercher les secours qui leur échappaient ici-bas. Ce-

pendant quoique, je le répète, je ne conteste point entièrement l'effet salutaire que pourrait avoir le dogme religieux dont il s'agit, contenu dans ses justes bornes, on peut raisonnablement affirmer que lorsque nous serons enfin parvenus à un état de société moins imparfait, ce dogme ne sera presque plus d'aucune nécessité comme mobile de faire le bien ou d'éviter le mal. Ce ne sera plus qu'un objet de sentiment, qu'une perspective consolante pour l'être sensible que le malheur aura poursuivi sur la terre sans la faute des institutions sociales, et surtout pour celui qui se sera vu privé douloureusement des objets de ses affections.

Je crois pouvoir terminer ce § par une assertion qu'on trouvera maintenant moins extraordinaire, et dont la rigoureuse exactitude, n'en doutons pas, sera tôt ou tard reconnue : c'est que l'absence des *vrais* progrès de la morale jusqu'à nos jours est due *principalement* à l'empire que les idées théologiques ont exercé sur elle. Je respecte toutes les croyances, car toute opinion sincère est digne d'égards, et je désire plus que personne que chacun professe avec liberté, avec protection, le système religieux dont il sera persuadé; mais, pour les progrès de la science, je soutiens que tant que la morale et la théologie ne seront pas traitées séparément, tant qu'elles se compliqueront l'une par l'autre, enfin tant que la science morale ne sera pas dégagée des notions qui lui sont étrangères, surtout de celles qui n'ont aucun élément de certitude, il est impossible qu'elle ne reste pas dans le vague et l'obscurité.

Ce chapitre s'est beaucoup étendu, quoique je sois loin d'avoir épuisé la matière importante dont il est l'objet. Cependant j'espère avoir au moins indiqué les maximes générales qui s'y rapportent, et suffisamment répondu aux objections principales. Il est temps de passer au chapitre suivant, qui traitera de la théorie de nos *actions*, dont nous venons d'examiner les principaux *mobiles*, et que nous allons maintenant considérer spécialement comme *puissance productive*, ou comme moyen de satisfaire à nos besoins.

CHAPITRE III.

Exposition des principes spéciaux à l'économie.

§ unique.

Un phénomène particulier à l'*économie*, c'est qu'elle n'a été réduite en corps de science particulière que depuis le siècle dernier. La cause principale de ce retard me semble être dans le système de force brute, fruit amer de l'esprit de conquête, qui a présidé à la formation et au développement de presque toutes les sociétés connues; car, avec un tel point de départ, il était difficile d'arriver à de saines observations dans les faits économiques, et plus encore de remonter jusqu'aux principes qui doivent diriger l'emploi des forces de l'homme, ainsi que la distribution des biens qui sont le produit de cet emploi. Comment en effet raisonner sainement sur de tels objets tant qu'il n'y avait que des relations de maître à esclave, ou même, après l'abolition de l'esclavage formel, tant que les

classes industrielles furent dans un tel état d'infériorité qu'elles n'avaient aucune influence notable sur la direction des affaires générales de la société? Dans un tel ordre de choses, toute la science des hommes qui dirigeaient alors les opinions et la marche des affaires devait être de trouver les moyens d'extorquer le plus possible, tantôt à force ouverte, et tantôt par la fraude, le fruit de la sueur des malheureux condamnés à travailler pour leurs tyrans. Ce n'est donc que depuis l'époque où, par une foule de modifications successives, l'état de barbarie qui jadis pesait également sur toutes les nations eut commencé à s'altérer d'une manière sensible, qu'on a pu recueillir une certaine masse de faits plus satisfaisans, et ensuite se livrer à la recherche des principes qui devraient guider tous les faits de l'industrie humaine, ainsi que le partage des produits de cette industrie.

Pour avoir une idée de la manière dont la science a été traitée depuis cette époque dans ses rapports avec les autres sciences, on peut ranger en trois classes principales les écrivains qui en ont fait l'objet spécial de leurs travaux.

Et d'abord, quant à cette classe d'écrivains qu'on a nommés spécialement les *économistes*, qui fleurirent surtout en France dans la seconde partie du dix-huitième siècle (1), il suffit à mon objet actuel de

(1) Il est juste de dire que l'Italie, qui nous a fourni tant de modèles dans tous les genres, avait aussi devancé le reste de l'Europe dans l'observation des saines maximes d'économie politique. Dès la fin du XVI^e^ siècle, Davanzati et quel-

faire observer qu'ils ont en général trop confondu les questions purement économiques avec celles de la politique et de la morale; d'ailleurs ces deux dernières sciences étaient alors trop imparfaites pour que ces hommes, quoique très-estimables, aient pu suivre une bonne méthode, ni remonter aux vrais principes qui sont communs à toutes ces sciences. Cependant on leur doit beaucoup, car ils firent tout ce qui était possible dans les circonstances où ils se trouvèrent.

Depuis Adam Smith, au contraire, qui certainement a fait faire de grands progrès à la science, il s'est formé une nouvelle classe d'*économistes*, qui me sem-

ques autres écrivains avaient écrit sur la monnaie et les lettres de change; et dans le commencement du XVII^e^ siècle, Antoine Serra fit un ouvrage *ex professo* sur les *causes de la richesse des nations*, titre absolument semblable à celui qu'adopta le célèbre Adam Smith plus d'un siècle et demi après. Enfin, dans le XVIII^e^ siècle, mais avant Quesnay en France et Smith en Angleterre, plusieurs autres écrivains italiens avaient promulgué presque tous les principes qui furent exposés sur la fin du même siècle par les *économistes* français et anglais. Il n'entre point dans mon sujet de rechercher si les mêmes idées furent suggérées dans ces différens pays par des circonstances analogues, ou si les auteurs italiens étaient connus en France et en Angleterre lorsqu'on commença respectivement à s'y occuper de ces questions; mais la justice nous ordonnait de mentionner ici la part que l'Italie avait prise dans cette importante série d'idées. On peut d'ailleurs se faire une idée plus étendue sur ce sujet en consultant l'*Eloge* d'Antoine Serra, que le professeur Salfi, aujourd'hui l'un des rédacteurs de la *Revue encyclopédique*, publia en 1802 à Milan.

blent être tombés dans l'extrême tout-à-fait opposé; car généralement ils ont trop séparé l'économie des considérations politiques. On dirait qu'ils n'ont d'autre but que celui de trouver les moyens d'entasser productions sur productions, sans se mettre en peine si leurs créations doivent contribuer ou non au bonheur de l'espèce humaine. Je ne dis pas qu'ils aient toujours suivi cette marche exclusivement, mais telle a été leur tendance générale. J'ajouterai néanmoins à leur égard, comme pour les fondateurs de la science, qu'ils ont rendu de grands services, et qu'une telle marche était presque inévitable avant de pouvoir arriver à une méthode réellement plus philosophique.

Enfin, depuis quelques années seulement, l'on a commencé à rattacher, d'une manière vraiment rationnelle, les principes de l'économie à ceux de l'idéologie, de la morale et de la politique. Quelques hommes se sont proposé maintenant ce double problème, le seul, ce me semble, qui puisse conduire à des résultats complets et concluans : « Comment doit-on diriger les forces humaines pour obtenir la plus grande production possible des *véritables* biens? Et comment doit-on distribuer ces biens pour que l'espèce humaine en retire *la plus grande somme possible de bonheur?*

Deux écrivains se sont principalement distingués dans cette nouvelle carrière : le premier est M. de Tracy, qui, dans le IV^e^ volume des *Élémens généraux d'idéologie*, s'est appliqué surtout à faire voir comment les premiers principes de l'économie sont liés à ceux de la science de nos facultés intellectuelles et

morales (1); l'autre est M. William Thompson, auteur anglais, qui dans son ouvrage *sur la distribution de la richesse*, s'est proposé uniquement la recherche des moyens propres à diriger le travail de l'homme, ainsi que la distribution du produit du travail vers LA PLUS GRANDE MASSE POSSIBLE DE BONHEUR. Or, comme j'adopte presque complétement les opinions respectives de ces deux écrivains sur le sujet qui nous occupe, c'est d'eux que j'emprunterai principalement la substance des principes que j'ai maintenant à exposer.

Je vais d'abord présenter ceux qui rattachent la science de l'économie à celle des facultés intellectuelles et morales. *L'économie*, aussi bien que la morale, a ses premiers rudimens dans *l'idéologie*, puisque cette dernière science comprend l'analyse de tous les élémens de notre faculté sentante, dont une des parties essentielles est LA VOLONTÉ, mobile immédiat de toutes nos actions, et par conséquent de tous les faits économiques. D'ailleurs, les autres sensations, savoir la sensation simple ou primitive, celle du souvenir, et celle du jugement, dont les phénomènes font l'objet plus spécial de l'idéologie, influent toutes sur notre volonté, et par conséquent sur nos actions. Enfin c'est dans la même analyse qu'on peut voir comment nous apprenons à distinguer notre indivi-

(1) Dans cet ouvrage M. de Tracy n'est pas entré dans beaucoup de développemens sur la partie d'application; mais il faut voir, dans son *Commentaire sur l'esprit des lois*, avec quelle sagacité il traite une foule de questions économiques secondaires.

dualité de celle des autres êtres, et comment nous entrons en rapport avec eux. Or sans toutes ces notions il serait tout-à-fait impossible de rien déterminer quant à la théorie des actions de l'homme, tant sur lui-même que sur les autres corps de la nature, animée ou inanimée.

Mais ce qu'il importe encore de remarquer avant d'aller plus loin, et ce qui prouve toujours davantage le rapport des diverses branches des sciences morales, ainsi que le croisement continuel de leurs principes respectifs, c'est que dans l'exposition des principes qui sont plus spéciaux à l'économie lorsqu'on ne considère que le résultat de nos actions, on retombe inévitablement dans le domaine de *l'idéologie* et de *la morale* si l'on regarde ces actions dans leurs effets sur *nos idées* et *nos sentimens*, ainsi que dans la réaction de nos idées et de nos sentimens sur nos actions elles-mêmes. Enfin dans cette même exposition de principes spéciaux à l'*économie*, l'on rencontre également ceux du *droit lui-même*, dont la notion ne peut dériver, comme nous le démontrerons plus tard, que de la conformité de ce qu'on prétend être *le droit* avec la vraie nature de l'homme, c'est-à-dire avec ses vrais besoins, sous les divers rapports *idéologiques*, *moraux* et *économiques*.

Maintenant je vais entrer plus spécialement dans ce qui concerne L'ÉCONOMIE, qui forme le principal objet de ce chapitre.

L'homme existant, non-seulement comme simple vertu pensante, mais encore avec la faculté d'éprouver des *désirs*; et de plus, ne vivant point d'une ma-

nière isolée, mais en contact avec d'autres êtres de son espèce, il faut rechercher avant tout quels sont les développemens qui doivent naître en lui de ces deux circonstances principales. Examinons d'abord les effets de la première :

La *volonté*, ou *sensation de désir*, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, est nécessairement suivie de l'idée de souffrance dès qu'elle n'est pas satisfaite. Or voilà dès le premier pas l'origine de nos BESOINS, qui se résolvent toujours dans le besoin général de ne pas souffrir une peine, ou dans celui d'éprouver une jouissance.

D'un autre côté il est reconnu que c'est la *volonté* qui détermine toujours notre faculté d'agir *extérieurement*, ce qui est le principe de toutes nos actions; ainsi l'on voit naître de la même source l'idée de tous les MOYENS que nous pouvons appliquer à nos besoins.

Mais s'il est vrai que l'ensemble des moyens de l'espèce humaine constitue tout son avoir, tout ce qu'on peut appeler des *biens*, on voit encore découler naturellement de là l'idée de PROPRIÉTÉ, qui n'est autre chose que ce qui appartient spécialement à chaque individu, ce qui lui est PROPRE dans la somme générale des moyens, idée qui recevra bientôt de plus amples développemens.

Si maintenant nous supposons d'abord que l'homme soit isolé dans l'univers, nous reconnaîtrons que, dans cet état, il est conforme au vœu de sa nature qu'il fasse *tout ce qui est en son pouvoir* pour la satisfaction de ses besoins. Or cette loi est une né-

cessité imposée par cette même nature, c'est-à-dire par les principes de son organisation, nécessité à laquelle il *doit* se soumettre, sous peine de périr ou de souffrir. Cette nécessité est donc impérieuse envers lui, elle lui impose donc *le devoir* de faire tout ce qui lui est possible, dans cet état d'isolement, pour satisfaire à ses besoins. Mais il y a plus encore, et de l'idée de *devoir*, expliquée ainsi que je viens de le faire, découle aussi nécessairement celle de *droit;* car le droit qu'a l'homme (toujours dans cet état d'isolement) de tout faire pour ne pas souffrir ou périr, est inhérent à la nécessité ou au *devoir* que la nature lui a imposé à cet égard; et il aurait bien certainement *tort* d'agir autrement, ce qui est bien l'idée contraire à celle de *droit*. On voit donc ici que les idées de *devoir* et de *droit*, par une suite de déductions naturelles, ont aussi leur source première dans la notion de la *volonté*. Plus tard, à mesure que notre sujet l'exigera, nous donnerons à ces premières idées les développemens nécessaires, et nous examinerons une objection principale qu'on a élevée depuis peu contre la réalité même de l'idée de *devoir* et de *droit*.

Ce que nous venons de dire ne s'applique dans toute son extension qu'à l'homme considéré comme s'il était absolument *isolé*; mais dès qu'on l'observe *en contact* avec d'autres êtres doués comme lui de *besoins* et de *moyens* de même nature, ayant les mêmes devoirs et par conséquent les mêmes droits pour l'application de leurs moyens à leurs besoins, on voit aussitôt que les rapports doivent changer. Les devoirs

et les droits de ces êtres semblables devront nécessairement se modifier les uns par les autres; sinon leur développement entier et simultané serait impossible. La prétention indéfinie des droits de chaque individu serait exclusive des droits de chacun des autres, et tous seraient obligés de se fuir ou de chercher à se détruire réciproquement. Or c'est aussi la nécessité de n'en point venir à l'un ou à l'autre de ces extrêmes qu'on peut regarder comme une des PREMIÈRES BASES DE TOUTE SOCIABILITÉ.

Hobbes a prétendu que le premier désir de l'homme, à l'aspect de son semblable, était de le subjuguer; et il en conclut que l'état naturel de l'espèce humaine est l'*état de guerre*, d'où il tire bientôt le prétendu droit *du plus fort*. Montesquieu combat cette opinion, mais seulement en ce qu'il prétend que l'état de guerre n'est point *le premier état* de l'homme, et ne commence *qu'après l'établissement* de la société. Je ferai bientôt voir que ces deux auteurs ont également méconnu la vraie nature de l'homme, *en supposant* un temps où l'homme ne *serait pas en état de société*. Pour le moment il me suffit de faire voir que Montesquieu n'a fait que substituer ici une erreur à une autre : en effet les hommes, par les lois de leur organisation, ne sont entre eux, d'une manière exclusive et nécessaire, ni *dans un état de guerre*, ni *dans un état de paix*. Il est vrai que le croisement de leurs intérêts tend sans cesse à faire naître entre eux des difficultés; mais, d'un autre côté, la nécessité de concilier ces mêmes intérêts, jointe au besoin de se secourir mutuellement, et à l'attrait qui les porte les

uns vers les autres, tout cela tend à les rapprocher sans cesse. Il y a donc entre eux un état de balance continuelle entre les dispositions hostiles et celles d'un rapprochement.

Ces premiers développemens du principe qui nous porte à vivre en société nous mettent dans le cas, ce me semble, d'entendre nettement ce que Rousseau appelle le *contrat social :* c'est un contrat *tacite*, ou, comme disent les jurisconsultes, un *quasi-contrat*, résultant du seul fait de rapprochement de plusieurs individus, fait qui indique leur intention respective d'améliorer ainsi leur position. L'on a donc eu tort d'accumuler tant d'argumens contre le fond de cette idée, laquelle n'avait besoin que d'être mieux précisée. Il est évident qu'il existe *tacitement*, entre des êtres qui se rapprochent ou qui ne se repoussent pas complétement, la convention *générale* de s'entr'aider et de se respecter les uns les autres ; d'où résultent ensuite une foule d'autres conventions *particulières*, tantôt expresses et tantôt tacites, que nous nommons plus spécialement des contrats ou des quasi-contrats, et qui ne sont dans le fait que des articles de détail du grand contrat général et primitif. Cette observation me semble tellement féconde en déductions importantes, qu'elle nous montre l'origine véritable de toutes les branches possibles du droit, puisque toutes les règles possibles d'organisation sociale n'auront jamais pour but que d'établir ou de consolider quelque partie du grand objet du contrat général d'association.

Maintenant, si nous voulons faire quelques pas de

plus dans la recherche des fondemens de ces règles sociales, il nous sera indispensable de rentrer dans la série des notions spécialement idéologiques, que nous avons été obligés de perdre un instant de vue; car il faut bien nous garder d'abandonner inconsidérément le fil qui peut seul nous conduire dans le labyrinthe obscur des erreurs qui se sont accumulées depuis tant de siècles.

Nous avons reconnu plus haut que l'idée de PROPRIÉTÉ *individuelle* dérivait de l'idée plus générale des *moyens* que nous possédons tous personnellement pour satisfaire à nos besoins. Or, comme une application fautive de ces moyens a des conséquences funestes pour l'état social, en empêchant la conciliation des divers intérêts et le développement des affections sympathiques, il importe, avant d'aller plus loin, de déterminer le sens du mot PROPRIÉTÉ.

Pour y parvenir d'une manière satisfaisante, je ne saurais faire mieux que de transcrire encore un passage des *Élemens d'idéologie* de M. de Tracy, t. IV, pages 76 et 78. Voici ce passage :

« On a instruit solennellement le procès de *la propriété*, et apporté des raisons pour et contre, comme s'il dépendait de nous de faire qu'il y eût ou qu'il n'y eût pas de propriété dans ce monde; mais c'est là méconnaître tout-à-fait notre nature : il semble, à entendre certains philosophes et certains législateurs, qu'à un instant précis on a imaginé spontanément, et sans cause, de dire mien et tien. Cependant *mien* et *tien*, ou plutôt *moi* et *autre que moi*, sont nés, sinon le jour même où un être pensant a éprouvé des im-

pressions, du moins celui où, en conséquence de ses impressions, il a éprouvé le sentiment de vouloir, la possibilité d'agir qui en est la suite, et une résistance à ce sentiment et à cet acte. Quand ensuite, parmi ces êtres résistans, par conséquent autres que lui, l'être sentant et voulant a reconnu qu'il y en avait de sentans comme lui, il a bien fallu qu'il leur accordât une *personnalité* autre que la sienne, un *moi* autre que le sien et différent du sien; et il a été toujours impossible, comme il le sera toujours, que ce qui est *sien* ne soit pas différent pour lui de ce qui est *leur*. Il ne s'agit donc pas de discuter d'abord s'il est bon ou mauvais qu'il existe telle ou telle espèce de propriété, dont nous verrons par la suite les avantages ou les inconvéniens (1); mais il fallait avant tout qu'il existât une propriété fondamentale, antérieure et supérieure à toute institution, de laquelle naîtront toujours tous les sentimens et les dissentimens qui dérivent de toutes les autres. Ce sont là, ou je m'abuse beaucoup, d'éternelles vérités, contre les-

(1) J'examinerai, dans le *traité de droit constitutionnel*, jusqu'à quel point il serait possible et convenable de mettre *en commun* certaines masses de biens, d'où l'on tirerait ensuite les portions qui, *dans la consommation*, devraient devenir *propres* à chacun des membres de la société. Mais, quoi qu'il en soit à cet égard, on ne pourra jamais détruire la loi de nécessité qui fait que certains biens doivent *en définitive* être *appropriés* à chaque individu. *La propriété*, contenue dans ses bornes légitimes, est donc une chose *inévitable*, intimement *liée à notre nature*, et contre laquelle il ne faut ni déclamer, ni se roidir, mais qu'il s'agit de régler selon le véritable vœu de cette même nature. (Note de M. Rey.)

quelles viendront toujours échouer toutes les déclamations, qui n'ont pour base que l'ignorance de notre véritable existence, et qui n'ont dû qu'à cette ignorance le grand crédit dont elles ont joui dans différens temps et dans différens pays. »

Mais il ne suffit pas à l'objet de cet ouvrage d'avoir donné une idée juste de l'origine et de l'existence inévitable de la *propriété ;* il faut encore examiner les modes légitimes de l'exercice de ce droit dans chaque individu.

Nous avons déjà vu que nos facultés *personnelles* sont la base de *tous* nos moyens. Sans l'application de ces facultés aux objets extérieurs pour nous les *approprier*, pour les faire *nôtres*, nous ne *pourrions jamais avoir aucune propriété* de ces objets. Cependant, comment se fait-il que la plupart des jurisconsultes aient à peine compté au nombre des manières d'acquérir la propriété cette application de nos facultés, c'est-à-dire le *travail*, physique ou moral? Comment se fait-il que pendant tant de siècles cette source, LA SEULE LÉGITIME, de toute propriété ait été regardée comme dégradante? Comment se fait-il que durant la révolution française même, à l'époque où les idées d'égalité absolue étaient les plus exaltées, presque tous les publicistes aient persisté à considérer la propriété *industrielle*, ce résultat immédiat de l'application de nos facultés personnelles, comme étant d'une nature moins fondamentale que la propriété *foncière*, qui cependant ne participe souvent que d'une manière très-éloignée et très-imparfaite de cette application de nos facultés? Comment se fait-il encore que

de nos jours, dans la lutte établie entre les fauteurs de l'aristocratie et les publicistes libéraux, ces derniers osent à peine mettre la propriété industrielle au niveau de la propriété foncière, abstraction faite du travail qui la met en valeur? Comment se fait-il enfin que tous se soient contentés d'invoquer à cet égard des considérations secondaires, quelquefois même de purs motifs de parti, et qu'aucun ne soit nettement remonté aux premiers principes qui dominent la question? Il me semble évident qu'on le doit au défaut de fixation préalable des véritables principes de l'économie, et auparavant de ceux de l'idéologie et de la science morale qui en sont la seule et unique base. C'est à chaque pas que nous trouvons de nouvelles preuves de l'influence nécessaire de ces principes sur ceux de la législation, aussi bien dans les branches les plus éloignées du droit privé que dans le droit public.

Les jurisconsultes et publicistes qui ont traité des *manières d'acquérir la propriété* se sont presque tous accordés à considérer la *première occupation* comme fondant *par elle seule* un droit de propriété. C'est en conséquence de ce principe que divers souverains de l'Europe, lors de la découverte des Amériques et d'autres terres nouvelles, se sont considérés comme *légitimes propriétaires* de tout le territoire découvert en leur nom. Je n'ai pas besoin, je pense, de faire voir la nullité de ce prétendu droit sous le rapport de la violence exercée envers les indigènes de celles de ces contrées qui se trouvaient habitées; et je soutiens encore que le *seul fait* de la prise de possession, autre

que par le travail, ne suffit point pour fonder sur les terrains qui y sont situés un *véritable* droit de propriété.

Lors même qu'on ne remonterait pas d'une manière positive aux principes, personne ne pourra s'empêcher de sentir, même sans s'en rendre bien raison, combien il serait injuste et absurde qu'il pût suffire à un seul homme de mettre le pied sur un terrain immense pour le frapper aussitôt d'une interdiction absolue de propriété à l'égard du reste du genre humain. Mais, en consultant les principes développés antérieurement, l'on conçoit clairement une partie des motifs de cette absurdité et de cette injustice (1). En effet, puisque les facultés personnelles de chaque individu sont ce qui constitue ses *propres* moyens, ce ne peut être que par l'application de ces moyens aux objets autres que lui qu'il peut faire participer ces mêmes objets à cette qualité de lui devenir *propres*. Sans l'application de notre faculté travaillante aux objets qui, par ce moyen *seul*, deviennent ce qu'on nomme des *biens*, ces biens ne seraient pas créés, ils n'existeraient pas. Il y a donc de celui qui travaille à l'objet créé par le travail une relation intime, celle de la cause à l'effet. Il y a une véritable émanation du travailleur qui se fixe sur l'objet travaillé. Or, c'est ainsi, et SEULEMENT ainsi, que l'homme

(1) Plus tard je saisirai la question sous un autre point de vue, d'après la série d'idées de M. Thompson, dont je n'ai lu l'ouvrage que plusieurs années après la rédaction première de cet écrit.

s'approprie LÉGITIMEMENT une partie des objets autres que lui : ainsi je découvre une île entièrement dépourvue d'habitans, mais qui contient, par exemple, cent mille lieues carrées ; tant que je me borne à fouler de mes pieds une partie de ce territoire, sans y faire aucune espèce d'acte qui me procure un autre usage que celui de rester sur ce lieu, mon droit de propriété ne s'étend pas au-delà de cette faculté, ainsi restreinte et transitoire, de ne pas être déplacé de cette petite parcelle de terrain où je suis actuellement placé. Mon droit n'acquerrait pas plus de force si j'imaginais de tracer une ligne tout autour ; et ce droit ne serait pas encore très-sensible si je parvenais à enclore le terrain d'une manière matérielle. Dans ce dernier cas cependant il y a travail, et un travail qui peut être très-considérable ; mais ce seul fait de clore un immense territoire, pour un seul homme, ne lui donne guère plus de moyens de se procurer ce qui est nécessaire à ses besoins (1). Mais que je choisisse un, deux, trois arpens, suivant mes justes besoins, que je les entoure d'une clôture pour en préserver les productions naturelles de l'atteinte des bêtes fauves, ou de celle d'autres hommes qui pourraient survenir et m'enlever le fruit de mon travail, alors je commence déjà à avoir un véritable droit de propriété sur cette quantité de terrain, parce

(1) Bientôt j'aborderai un autre motif qui s'oppose à ce qu'un ou plusieurs individus donnent une extension trop grande même à l'*appropriation par le travail et par l'industrie*, à l'exclusion d'autres individus.

que j'ai employé mes facultés pour que les productions naturelles de ce terrain me restent *propres*, pour qu'elles soient à mon usage exclusif. Si à ce premier travail j'ajoute celui de cueillir ces productions, de les disposer d'une certaine manière pour les conserver, si je les mets à l'abri, si je les enferme, si je les prépare pour mon usage, à chacune de ces opérations ma *propriété* augmente, ainsi que le *droit* d'en jouir. Enfin j'augmente toujours davantage et la *propriété* et le *droit*, si je cultive la terre, si je fais des plantations, si j'éloigne des causes de destruction, si je trouve une méthode pour multiplier ou accélérer les produits, etc.

Jusqu'ici notre principe me paraît peu susceptible de controverse; mais, d'une part, je veux poursuivre l'hypothèse du défrichement et de la culture d'une certaine quantité de terrain pour un seul homme; d'autre part, je supposerai l'intervention de nouveaux occupans, quant à la généralité de l'île, soit par l'arrivée d'individus absolument étrangers, soit par le simple développement des familles du premier occupant; et alors il s'agira de savoir dans quelle latitude ce dernier ou un petit nombre des occupans postérieurs pourront *s'approprier*, même par le travail ou l'industrie, les diverses parties du territoire en question. Si l'un d'eux, par exemple, à l'aide d'une intelligence supérieure, ou par la découverte d'un procédé très-expéditif, parvenait à cultiver avant les autres un terrain au-delà de toute proportion avec ses besoins, de manière à rendre impossible aux autres occupans l'*appropriation* ultérieure, aussi par le tra-

vail, d'une quantité de terrain nécessaire à leurs besoins; le droit du premier occupant ne devrait-il donc rencontrer aucune espèce de bornes?

La réponse à cette question se trouve renfermée implicitement dans l'un des principes que nous avons déjà établis. Nous avons vu précédemment que si l'homme, dans l'*état d'isolement* absolu, a le *droit* d'employer tous ses moyens pour la satisfaction de ses besoins, ce droit est nécessairement restreint par *un droit de même nature*, appartenant à d'autres individus dès qu'on suppose l'état de société, puisque cet état ne pourrait subsister si les droits divers n'étaient pas exercés dans une juste balance. La faculté de nous approprier les objets autres que nous, même par le travail, doit donc être modifiée par la nécessité de respecter en autrui la même faculté. Or, n'est-il pas évident que cette faculté serait absolument annulée chez les autres membres de l'association, ou que son exercice serait dans un état perpétuel d'interdiction, si l'un d'eux ou un certain nombre d'entre eux pouvaient, par un développement excessif de leurs facultés, rendre impossible toute application des facultés de leurs co-associés? Les avantages de l'association disparaîtraient entièrement pour ces derniers, le lien social serait rompu à leur égard, on les aurait placés dans un véritable état de guerre; on doit donc conclure absolument que le droit de propriété, de la part des individus d'une société, doit recevoir certaines limites.

Mais quelles seront ces limites, et leur détermination est-elle possible? D'ailleurs, diront les partisans

de l'accumulation des richesses dans un petit nombre de mains, la seule proposition de ramener un peuple à l'égalité, lors même que cette égalité ne serait pas une chimère absolue, ne plongerait-elle pas la société dans la plus affreuse anarchie, en renversant tout ce qu'il y a de légitime et de sacré sur la terre? Je vais répondre à ces objections autant que l'état de la question le comporte, sauf à ajouter d'autres motifs de conviction à mesure que le sujet se développera.

D'abord, quant à l'*égalité* des biens, nous ferons voir bientôt jusqu'à quel point elle nous semble possible et juste; mais en attendant, il suffit d'observer que dans notre hypothèse *actuelle*, nous n'avons réprouvé que la possession d'une portion de biens *tout-à-fait excessive*, et au-delà de toute proportion avec les besoins du possesseur, tandis que ses co-associés n'auraient pas les moyens suffisans de satisfaire les leurs. Supposez, par exemple, une ville assiégée, où les subsistances totales pourraient amplement suffire aux besoins de toute la garnison, mais où un général, sur le motif qu'on devrait à sa bonne administration l'approvisionnement de la place, voudrait s'approprier une telle quantité de vivres que le reste des soldats manquerait de tout, ou n'aurait que des vivres insuffisans; un tel général ne serait-il pas universellement accusé de trahison? Est-il un seul tribunal sur la terre qui hésitât à le condamner? Eh bien! dans toutes les autres circonstances possibles de la vie, peut-on jamais soutenir qu'un individu puisse légitimement, et sans rompre lui-même le lien social, accumuler dans ses mains une telle quantité

de biens que les autres membres de la société soient réduits au-dessous des moyens de satisfaire leurs besoins?

Quant au reproche d'anarchie qu'on adresse si indiscrètement à tout partisan d'une juste distribution, ce reproche est souvent bien ridicule. Dans cette circonstance on peut ainsi le traduire : « *C'est prêcher l'anarchie de nier qu'un membre de la société ait le droit d'empêcher les autres d'exister.* » Et voyez l'inconséquence de certains publicistes : tous les codes de droit privé renferment, par exemple, la disposition que le propriétaire d'un terrain supérieur ne peut priver le propriétaire inférieur du cours de certaines eaux; eh bien! il ne s'agit pourtant ici que d'un seul besoin de la vie, et l'on soutient gravement que l'on ne peut, *sans renverser l'ordre social*, contester qu'un membre de l'association ou un certain nombre de ses membres puissent accumuler tous les moyens d'existence de cette société! Le seul fait d'un reproche aussi insensé n'annonce-t-il pas, au contraire, le renversement absolu de toutes les idées vraiment sociales? Et n'est-il pas manifeste que la véritable désorganisation, que le véritable désordre social n'existent en réalité que dans le système que nous combattons?

Quant à la difficulté de déterminer les vraies limites du droit de propriété pour chaque individu, je suis loin de la dissimuler, et c'est ici que je vais trouver un grand secours dans la série d'idées de M. Thompson, le seul écrivain, selon moi, qui ait bien fait voir le vice et tous les inconvéniens du mode de distribution

qui prévaut généralement dans nos sociétés. Toutefois, comme il importe au succès même de tout système basé sur la vérité qu'on ne dissimule point ses imperfections, je commencerai par examiner quelques propositions des premiers chapitres de cet ouvrage, propositions qui me semblent reposer tout au moins sur une inexactitude dans l'analyse même de leurs élémens. D'ailleurs l'examen de ces propositions aura encore l'avantage de me conduire au développement de plusieurs idées fondamentales sur le sujet actuel de nos recherches.

M. Thompson, qui adopte en cela l'opinion d'Adam Smith et de presque tous les écrivains de cette école, soutient d'abord, pages 6 et 7, que le travail de L'HOMME est le SEUL agent de la richesse, et que l'opération de LA NATURE ne constitue nulle chose un objet de richesse (1). S'il se fût borné à dire que le travail de l'homme fait naître seul la *propriété*, je serais parfaitement de son avis ; mais il est allé plus loin, et il prétend, comme je viens de l'énoncer, qu'il est la seule source de ce qu'on nomme *richesse* ou *biens*. Pour soutenir son assertion, il établit une différence, qui ne me paraît pas fondée sur une bonne classification, entre ce qu'on appelle des *objets de*

(1) Comme les anciens *économistes* soutenaient que la terre, ou autrement le travail de *la nature*, est la seule source de la richesse, ainsi les économistes modernes, par cette disposition trop naturelle qui fait presque toujours tomber d'un extrême dans l'autre, auront été conduits à la proposition diamétralement opposée, savoir : que le travail de *l'homme* est la SEULE source de richesses.

richesse, et ceux qui ne sont que *des objets de désir et de bonheur*. Il range dans cette seconde classe la terre, l'air, la chaleur, la lumière, le fluide électrique, l'eau, etc., et son principal argument pour une telle distinction est que, *sans un acte* quelconque de l'homme, ces derniers ne peuvent lui être d'aucun usage. Mais, indépendamment de ce que ce fait n'est pas exact, puisque plusieurs de ces objets sont très-utiles à l'homme sans *aucun acte* (1) de sa part, on pourrait dire aussi bien qu'une foule d'objets auxquels *beaucoup d'actes de l'homme* se sont appliqués ne sont néanmoins pas encore *de la richesse*, puisqu'il en est où il faut une longue suite d'opéra-

(1) M. Thompson n'entend certainement parler que d'actes *extérieurs* de l'homme, d'actes qui sont en général le produit de sa volonté et dont il a la conscience. Il ne peut être ici question d'actes *intérieurs*, qui ont lieu sans la volonté de l'homme et souvent même sans qu'il en ait la conscience, comme la respiration, la digestion, la circulation du sang, l'absorption ou la sécrétion de certains fluides et gaz, etc.; car si l'on devait prendre le mot d'*acte* ou de *fait* dans une telle généralité, il serait vrai de dire que rien dans la nature ne peut s'appliquer à l'homme, sans qu'il y ait en lui un de ces faits ou actes intérieurs; mais ceci nous ferait sortir entièrement de la question, et ce raisonnement s'appliquerait aussi bien aux mouvemens intérieurs des objets que nous appelons *inanimés*, puisque aucun phénomène chimique ne peut se concevoir sans quelque mouvement *intérieur* des divers corps, d'après les règles d'affinité dans ces corps les uns envers les autres, et aussi d'après la portion du mouvement général des grandes masses, mouvement auquel participe nécessairement chaque molécule de tous les corps de la nature.

tions avant de pouvoir les faire servir à notre usage. Ainsi le fer qui a déjà reçu plusieurs travaux avant d'être changé en acier, mais qui n'est pas encore converti en instrument, ou qui même étant dans ce dernier état n'a pas encore servi dans la main de l'homme aux actes d'une production quelconque, cet acier ne serait point un objet de *richesse;* ainsi même, l'horloge qui n'est pas montée ne serait pas un objet de *richesse*, malgré les travaux de mille genres qui ont concouru à cette œuvre si compliquée. On voit donc que la distinction dont il s'agit n'est point fondée, et qu'elle repose sur quelque notion mal analysée. Voici, ce me semble, à quoi se réduit l'exacte vérité sur ce point : il est certain que, pour une grande partie des objets de la nature, il faut toujours un ou plusieurs actes de l'homme pour que ces objets soient *définitivement* appliqués à ses besoins. Ainsi l'eau, même là où elle est abondamment fournie par la nature, doit au moins être rapprochée de ma bouche pour me désaltérer; ainsi le fruit d'un arbre, produit et mûri par la nature, doit être cueilli ou ramassé, et rapproché aussi de la bouche de celui qui veut le manger. Mais, dans une acception aussi étendue, il en serait de même de tous les objets fournis par le travail de l'homme, même de ceux qui ont reçu la dernière façon, tant qu'il reste à faire l'acte de les rapprocher de la partie de nous-mêmes à laquelle ils doivent immédiatement servir. Ainsi, à la rigueur, l'horloge, quoique déjà montée, tant que l'œil n'a pas été dirigé vers son cadran, ou tant que l'oreille n'a pas été frappée du son des heures, l'horloge ne serait

pas plus un objet de richesse que l'eau qui n'est pas encore dans la bouche, ou que la poire qui n'est pas encore entamée par la dent de l'homme. Il faut donc rétablir les mots dans leur véritable acception, et dire simplement que s'il faut toujours, il est vrai, quelque acte ou participation quelconque de l'homme pour l'APPLICATION IMMÉDIATE des objets à la satisfaction de ses besoins, il n'en est pas toujours ainsi pour la PRODUCTION de ces objets jusqu'au point où il n'y a plus qu'à les rapprocher de nous. D'abord la nature a toujours fait un premier travail, car elle est le grand laboratoire des élémens de toute chose; mais c'est tantôt elle seule qui a fait tous les frais de travail, tandis que d'autres fois elle n'en a fait qu'une partie plus ou moins grande. Selon que le sol est riche ou aride, selon que le climat est froid ou chaud, selon que l'eau est rapide ou stagnante, pure ou impure, le travail de l'homme est plus ou moins nécessaire, et il a plus ou moins de part à la production; enfin nous avons même vu que souvent il n'y a aucune espèce de part, sauf le simple acte du rapprochement de l'individu qui doit en faire l'application immédiate à ses besoins.

Une seconde opinion que je ne puis partager dans l'ouvrage de M. Thompson, est celle d'après laquelle il ne croit pas devoir comprendre sous le mot de *richesse* les moyens *moraux* de se procurer des jouissances, et même quelques-uns des moyens physiques, tels que la lumière, l'eau et autres objets que la nature seule produit sans aucune opération ajoutée par le travail de l'homme. Il paraît que cette der-

nière circonstance est surtout celle qui établit à ses yeux la distinction entre ce qui est richesse et ce qui ne l'est pas; car il la présente comme argument, tant pour exclure ceux des moyens *physiques* exceptés par lui, que pour l'exclusion de toute la classe des moyens *moraux*. Pour moi, je ne pense pas que cette simple circonstance ait un caractère suffisant pour établir une telle distinction. D'abord, il y a encore ici une inexactitude de fait quant à une partie de leur application, puisque souvent le travail le plus matériel est employé pour l'acquisition des moyens *moraux* de jouissance, comme dans la peinture, l'imprimerie, etc.; car on ne doit jamais oublier que s'il peut être utile à l'analyse de nos facultés de distinguer, par ABSTRACTION, nos facultés *morales* de celles *physiques*, il n'existe à cet égard dans la nature aucune ligne de démarcation précise, puisque leurs phénomènes se confondent à chaque instant. D'ailleurs la seule circonstance vraiment caractéristique pour faire exclure certains moyens de jouissance de la classe des objets de richesse, ou autrement de la classe des *biens*, serait qu'ils ne fussent pas des *biens*, ce qui implique contradiction. Mais, pour justifier l'exclusion des moyens *moraux* de la classe des objets de richesse, M. Thompson ajoute, comme autre argument, que cette espèce de moyens *n'est pas susceptible d'accumulation*. Je ferai encore ici l'observation ci-dessus quant à l'inexactitude du fait; car les moyens moraux de jouissance, fixés il est vrai sur des objets physiques, dont on ne peut aussi les séparer que par abstraction, *sont très-susceptibles d'accumulation*,

comme, par exemple, dans une galerie de tableaux, un muséum d'histoire naturelle, une bibliothèque, et dans l'homme même de génie, qui réunit souvent dans sa tête le résultat des accumulations morales de plusieurs siècles. Mais, outre cette première considération, je répéterai de nouveau qu'une telle circonstance ne serait pas caractéristique pour fonder une nouvelle classe d'objets. Cette simple circonstance peut bien être utile dans les questions secondaires d'économie, pour distinguer ce qu'on appelle *capital*, ou autrement le résultat accumulé du travail, du résultat immédiat qui se consomme de suite; mais elle ne pourrait servir à faire distinguer ce qui est *richesse* ou *non richesse*. Enfin je trouve qu'il y a des inconvéniens à rétrécir ainsi l'idée totale qu'on attache au mot richesse, surtout lorsqu'on doit lier les principes de l'économie, d'un côté à ceux de l'idéologie et de la morale, et de l'autre à la science du droit et de la législation. Avec un point de vue si général il faut embrasser tous les rapports du sujet, sous peine d'être exposé à déduire de fausses conséquences, ou à laisser de justes conséquences sans appui convenable; ce qui doit arriver nécessairement lorsqu'on a oublié des élémens indispensables à l'établissement des véritables principes.

Il est une troisième proposition de l'ouvrage de M. Thompson, qui fait l'objet de la section 3 du chapitre 1^er^, et qui me semble encore erronée. L'auteur pose en fait que « tous les membres de la société humaine (en exceptant les cas de mauvaise conformation), étant doués d'une semblable confor-

mation physique, sont susceptibles, avec un traitement *semblable*, de jouir de portions *égales* de bonheur. » M. Thompson part ici de deux suppositions également contraires à tous les faits : la première, qu'il y ait des êtres dont l'organisation est *absolument semblable;* la seconde, qu'il soit possible d'appliquer un traitement *absolument semblable* à des êtres divers. D'abord le seul fait général qu'un individu est *autre* qu'un second ou un troisième, ce seul fait est une circonstance par laquelle son organisation est *autre* que celle de ces individus; et de cette circonstance complexe découlent une foule de circonstances particulières, qui apportent une grande diversité dans ses facultés, et par suite dans ses sensations. Par exemple, son corps eût-il exactement les mêmes dimensions que celui d'un autre individu, et toutes les molécules intimes de leurs deux corps fussent-elles absolument d'une nature identique, en tous points et dans toutes leurs combinaisons imaginables, il resterait toujours que ces deux corps étant placés dans un lieu différent de l'espace, il naîtrait de ce seul fait une source infinie de sensations diverses, et souvent tout-à-fait contradictoires. Je pourrais multiplier ainsi plusieurs exemples de même genre; mais il suffit de celui-là pour prouver, d'une part, qu'il ne peut exister dans la nature deux corps organisés *absolument semblables*, et d'autre part, qu'en admettant même cette supposition pour un instant, il serait impossible, malgré cette identité, que l'on fût maître de donner à des individus différens une direction *absolument semblable*. Ce qui est vrai, et ce qu'il importe

de savoir, dans la question que j'examine en ce moment, c'est qu'il y a beaucoup d'approximation (1) dans l'organisation des êtres d'une même espèce, et qu'avec un traitement *à peu près semblable*, on peut leur faire éprouver une masse de bonheur d'une égalité *approximative*. Et quant au droit d'égalité (aussi approximative) dans la jouissance des biens sociaux, que M. Thompson semble appuyer exclusivement sur cette prétendue égalité absolue d'organisation, il serait très-malheureux qu'elle n'eût pas de base plus solide, et c'est ce qui doit me faire pardonner si j'entre dans de nouveaux développemens sur cette partie de la question.

Je crois avoir démontré qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir aucune similitude *absolue* dans l'organisation des individus divers; et rien ne me semble plus faux que cette maxime, énoncée dans les ouvrages de plusieurs philosophes, que, « tous les hommes, sortant *égaux* des mains de la nature, ne deviennent inégaux *que par la société*. » Quant à moi, je ne balance pas à renverser encore ici complétement la proposition; et je pense au contraire que les hommes naissant *inégaux*, et avec une certaine tendance à accroître encore cette inégalité, les lois de la société doivent précisément avoir pour but de combattre cette malheureuse disposition. Il est trop vrai que jusqu'à présent les législateurs ont presque toujours agi en sens

(1) M. Thompson, à la fin du passage que je combats, semble vouloir se borner, en dernière analyse, à la proposition que je présente moi-même.

inverse, et qu'ils semblent n'avoir eu d'autre but que d'accroître encore cette imperfection de notre nature. Il n'est que trop vrai qu'ils ont entièrement négligé une autre tendance également naturelle, celle qui nous porte à la conciliation de nos intérêts et à la sympathie réciproque. Il est trop vrai enfin que, par cette vue partielle de notre nature, ils ont fait perdre à l'espèce humaine une longue succession de bonheur, qu'ils ont remplacé par un amas épouvantable de maux et de désordres de tout genre; mais tout cela n'est pas une raison pour qu'on ne puisse concevoir un autre état de société, dont les institutions tendraient au contraire à empêcher l'augmentation de notre inégalité primitive, et favoriseraient de tout leur pouvoir la conciliation des intérêts, ainsi que le développement des affections sympathiques; et quant au droit d'une certaine égalité, ou, si l'on veut, d'une certaine balance dans le partage des avantages sociaux, quoique je ne puisse encore ici déterminer toutes les conditions et toutes les limites de ce droit, je puis déjà conclure que ce droit découle aussi d'une des sources que j'ai déjà indiquées, c'est-à-dire de la nécessité de maintenir l'harmonie sociale, que détruisent nécessairement les prétentions démesurées d'un ou plusieurs membres de la société dans le partage dont il s'agit. Une telle prétention, d'après la loi immuable de notre organisation, doit sans cesse être combattue par les êtres qu'elle blesse trop vivement. Or par cela seul il n'y a plus de sécurité sociale parfaite, pas même pour le spoliateur, indépendamment des vices contraires au bonheur

que fait naître ce dernier état, par une triste compensation, et comme effet nécessaire de la violation des lois de la nature. *Le droit* d'une certaine égalité de distribution dans nos moyens de bonheur existe donc bien réellement, et il tire son origine de nos rapports inévitables dans l'état de société. Peu importe d'ailleurs que tel homme ait plus ou moins d'aptitude au bonheur que tel autre homme; il suffit que chacun d'eux trouve une sécurité de jouissance pour tout le bonheur dont il est susceptible, et selon les conditions que la nature des choses a elle-même imposées à cette jouissance.

Maintenant c'est à la recherche de ces conditions, ainsi qu'à celle des bornes de cette égalité, que je me trouve naturellement conduit; et j'avoue avec plaisir que désormais je m'écarterai bien rarement des vues de M. Thompson.

Nous avons remarqué précédemment que, sans l'application des facultés de l'homme aux objets de la nature, il est une foule de ces objets qui n'auraient aucune valeur, ou dont la valeur n'aurait pas reçu le complément nécessaire à la satisfaction de ses besoins. Or, quant à cette classe particulière des objets de la richesse, outre la règle générale d'après laquelle aucun individu ne doit en accumuler une portion démesurée aux dépens de ses semblables, il est une règle particulière tirée de la circonstance caractéristique de cette classe d'objets : cette circonstance est que leur production *n'aurait pas lieu* sans l'application des facultés de l'homme; d'où il suit qu'on doit repousser, comme contraire à cette partie du but social,

tout ce qui pourrait nuire à cette production. Or l'homme ne fait rien sans motif, et surtout il ne se donne volontairement aucune peine sans avoir l'espoir d'en retirer une compensation en jouissance. Vous tarissez donc dans sa source première le mobile de tout effort de sa part si vous ne le laissez pas jouir du fruit de cet effort. Si c'est du total que vous le privez, vous anéantissez complétement le mobile volontaire de production; et si c'est d'une partie seulement, vous l'affaiblissez dans la même mesure. Ainsi, dans ce cas, la règle doit être que chaque producteur JOUISSE DU PRODUIT DE SON TRAVAIL. Il y a bien ici égalité de *protection* envers tous les producteurs, chacun pour la part de biens qu'il crée, mais non égalité *dans les parts elles-mêmes*. Toutefois, il y a une grande différence entre ce genre d'inégalité et celle établie généralement jusqu'à ce jour, d'après laquelle la plus grande part du produit a été ravie aux producteurs, pour en investir les oisifs, et, ce qui est bien pis encore, pour en investir les classes d'individus qui n'ont d'autre emploi que de nuire à la société par l'effet de nos faux systèmes de gouvernement. L'inégalité qui découle de la règle actuelle est entièrement conforme au but qu'on doit se proposer pour obtenir le plus de biens possible. Cependant, comme je l'ai déjà dit plus haut, cette règle doit être sagement combinée avec celle plus générale encore qui veut qu'aucun des membres de la société n'accumule, même par le travail, une trop grande portion des moyens totaux de bonheur; à quoi l'on peut ajouter que la production doit elle-même être limitée par

l'utilité générale, car il ne peut être permis à personne de créer des produits qui soient nuisibles aux autres membres de l'association.

On ne doit pas oublier que la règle d'inégalité que je viens de présenter, outre qu'elle est déjà bien restreinte par les autres règles accessoires, ne peut recevoir son application qu'à l'égard des objets qui ont besoin d'un travail de l'homme autre que le simple rapprochement pour la consommation immédiate. Quant à ceux que la nature produit entièrement et en abondance, on doit rentrer dans le principe de l'égalité *absolue;* car nous avons prouvé que tout homme a le *devoir* et par suite le *droit* d'approprier à son individu tous les objets utiles qui sont à sa portée, tant que cette appropriation ne nuit pas au droit semblable des êtres de son espèce. Il doit donc en ce cas être permis à tout homme de puiser également dans le grand réservoir de la nature.

Il semblerait, au premier coup d'œil, que l'inégalité de distribution qui résulte jusqu'à un certain point de celle de production, serait incompatible avec les sentimens de bienveillance, puisque cette règle semble exclure non seulement les oisifs volontaires, mais encore ceux que l'âge, les infirmités, ou d'autres causes malheureuses rendraient incapables de contribuer à la production d'une manière proportionnée à leurs besoins. Mais une telle difficulté disparaît en grande partie devant deux conditions principales tirées des principes que nous avons déjà posés : la première appartient à la juste théorie des intérêts matériels de l'homme, envisagés sous tous les rapports.

L'intérêt même de l'homme jeune et robuste est qu'il y ait une part réservée à ceux qui ne ne le sont pas ; car mille accidens peuvent le priver de ces avantages, et c'est là seulement ce qui peut compléter la sécurité dont il jouit en travaillant. La seconde considération rentre dans le domaine des intérêts moraux : en donnant des secours à l'homme faible et dénué celui qui donne a le cœur doucement satisfait, et l'on remarque surtout que c'est parmi les classes laborieuses que se manifeste le plus vivement cette disposition à tendre la main aux nécessiteux. Ajoutons à cela que dans un état de société qui ne serait même que passablement organisé, il n'y aurait presque aucun oisif volontaire. Il n'y aurait donc pas de perte de productions utiles, et il y aurait une si grande abondance de biens pour les vrais producteurs, qu'il ne faudrait presque aucun effort moral de leur part pour se dessaisir d'une portion en faveur des malheureux. Enfin, sous un tel régime de justice et de bonheur général, la valeur d'opinion des biens matériels diminuerait chaque jour, pour faire place au développement infini des besoins de sympathie et de bienveillance générale.

Après avoir établi ce qui me paraît être le vrai sens du mot *propriété*, après avoir indiqué ses bornes légitimes, je crois important de bien déterminer deux autres mots fréquemment usités dans le langage des sciences économique et politique, et qui se rapportent à la jouissance des biens qui sont le résultat de la société ; je veux parler des mots *sûreté* et *liberté*. On a le plus grand tort d'opposer constamment ces deux mots

l'un à l'autre, car ils ne sont que deux corrélatifs indispensables, puisqu'il ne peut y avoir de *sûreté* de jouissance où il n'y a pas de *liberté* de jouissance, de même qu'il n'y a pas de *liberté* là où il n'y pas *sûreté* d'être libre. Si l'on a conclu d'une manière différente, c'est qu'on a donné exclusivement le nom de *sûreté* à celle exigée surtout par les spoliateurs de l'industrie, et parce que cette sûreté adultère ne peut en effet manquer d'être en opposition avec la sûreté vraiment légitime, celle qui est due aux producteurs, et que l'on a souvent désignée sous le nom de *liberté*, en raison du rapport intime de ces deux idées.

C'est vraisemblablement l'idée mal comprise d'une certaine restriction à l'exercice de la liberté *illimitée*, c'est-à-dire d'une liberté d'agir en opposition à la sûreté légitime, qui a fait dire qu'on sacrifiait *nécessairement* une partie de ce bien inestimable en entrant en société; mais on voit que c'est une erreur, car la somme totale de liberté dont on doit jouir dans une société passablement organisée serait infiniment supérieure à celle de l'homme isolé, qui aurait sans cesse à lutter contre les obstacles du reste de la création, et surtout à celle du sauvage, qui, se trouvant en guerre continuelle avec ses semblables, ne jouit absolument d'aucune *sûreté*, et par conséquent d'aucune véritable *liberté*. On a sans doute été conduit à la conclusion que je combats par l'aperçu des sociétés informes qui nous ont régis jusqu'à ce jour; mais il me semble que c'est un mauvais raisonnement de conclure que ces maux sont inhérens à l'essence même de *toute* société humaine.

Avant de terminer ce chapitre, je crois devoir réfuter une autre opinion qui, si elle n'était pas radicalement fausse, renverserait toute théorie sociale, et qui a jeté la plus grande confusion, non seulement sur les questions fondamentales de l'idéologie, mais encore sur les principes du droit et de la législation : c'est celle d'après laquelle on suppose l'existence *d'un état de nature* autre que l'état *de société*, et qui aurait des règles de direction toutes différentes. Si l'on s'était borné sur ce point à représenter *par abstraction* l'homme isolé, comme je l'ai déjà fait moi-même, seulement pour aider l'analyse de nos facultés, on n'eût point été jeté dans un labyrinthe inextricable; mais on a donné cet état prétendu de parfait isolement comme *une réalité*, et même comme le seul fait conforme à notre *nature primitive*, ce qui l'a sans doute fait appeler exclusivement *l'état de nature*. Partant d'une première idée fausse, on a dû nécessairement tomber d'erreur en erreur, ou n'arriver par hasard qu'à des vérités isolées, incertaines et dénuées de preuves solides. Quelques-uns des philosophes de cette école ont prétendu que les principes respectifs de l'état de nature et de celui de société étaient entièrement incompatibles, et que par conséquent l'homme social n'est qu'un être *dégénéré*; d'autres ont pensé que ces principes étaient seulement distincts sans être incompatibles, et que ceux de l'état de nature devaient toujours servir de base aux principes sociaux. Ces derniers philosophes me semblent avoir adopté une opinion moins déraisonnable, et qui pouvait les conduire à quelques bons résultats;

mais les uns et les autres ont également méconnu la vraie nature de l'homme, lorsqu'ils se sont accordés à supposer un état primitif dans lequel l'homme serait *entièrement* séparé de ses semblables, ou bien, quoique vivant en société, n'aurait cependant avec eux *aucun lien social*, aucun *devoir* à remplir, aucun *droit* à réclamer.

Le premier cas n'a jamais existé, et de plus il est impossible, à moins qu'on ne veuille s'arrêter à des exemples extraordinaires, tel que celui d'un enfant abandonné dans une île déserte; mais ce n'est point là *l'état naturel* de l'homme, l'état indiqué *par la nature*, c'est-à-dire par la loi de son organisation, comme devant exister généralement; c'est un accident particulier d'un individu, et non la disposition *naturelle* de l'espèce; encore cet enfant périra-t-il s'il n'est parvenu à un certain âge, si, par conséquent, il n'a déjà été protégé par l'état de société. Pour soutenir que cette position est *naturelle*, il faudrait d'abord qu'après la naissance d'un enfant la mère s'en éloignât aussitôt, et que dans cet état il pût vivre et se développer; il faudrait encore qu'à la vue d'autres êtres de son espèce il n'éprouvât aucun désir de s'en rapprocher et de mettre en commun avec eux ses efforts, ses idées et ses sentimens; il faudrait aussi qu'il ne fût pas doué de la précieuse faculté de parler et d'attacher un sens aux mots qu'il profère, faculté dont sont privés tous les autres animaux, et qui lui donne tant de facilité pour communiquer avec ses semblables. Mais ce qui rend surtout l'homme nécessairement *social*, c'est sa longue enfance, ce long état de faiblesse qui, sous

peine de l'extinction de la race, et de la privation des plus douces inspirations de la nature, oblige les parens et surtout les mères à secourir leurs enfans; d'où dérive ensuite entre eux une foule de rapports de bienveillance et d'utilité qui les portent à continuer leur union, lors même que les enfans n'ont pas un besoin indispensable de leurs parens.

La seconde hypothèse, celle où l'on suppose un état primitif, aussi appelé *état de nature*, dans lequel l'homme *vivrait avec ses semblables*, mais *sans qu'il existât entre eux de lien social*, cette hypothèse est également impossible, et de plus elle est absurde. Elle est impossible; car s'il n'existait entre de pareils êtres aucune règle de dispensation de ce qui sert à leurs besoins, ils s'entre-détruiraient inévitablement, ou se fuiraient à jamais; et dans l'un ni dans l'autre cas ils ne pourraient *vivre ensemble*; elle est absurde, car, en premier lieu, il y a contradiction dans les termes comme dans la chose, puisque supposer que des individus peuvent *vivre ensemble* sans *lien social*, c'est dire qu'il peut exister *une société sans société*; en second lieu, il serait vraiment absurde que des hommes continuassent à vouloir se rapprocher pour n'obtenir jamais qu'un état aussi déplorable. Il est donc à la fois démontré que cet état prétendu de nature, OPPOSÉ A CELUI DE SOCIÉTÉ, n'est qu'une pure chimère, une abstraction prise pour la réalité, et une absurdité complète.

LE VÉRITABLE ÉTAT NATUREL DE L'HOMME, c'est donc L'ÉTAT DE SOCIÉTÉ; c'est ainsi que le veut la loi de notre organisation, et rien ne pourra jamais faire fléchir

une telle nécessité. La société humaine admet certainement plusieurs degrés, plus ou moins parfaits ; mais il n'y a jamais entre les hommes un entier isolement, ni une guerre continuelle. Cependant, si des hommes du plus grand génie ont pu méconnaître cette loi, si d'autres l'ont présentée d'une manière si incomplète et si peu certaine, n'est-ce pas pour avoir également négligé la saine observation de nos facultés? Et si cette première erreur ou le défaut de démonstration de la vérité opposée a conduit quelques-uns d'entre eux aux systèmes les plus extraordinaires, n'est-ce pas un motif de plus pour se persuader de la bonté de notre méthode, ainsi que de la fausseté des principes qu'ils ont invoqués?

Une des conséquences nécessaires de notre manière de voir sera de saper par sa base la distinction établie jusqu'à ce jour entre le droit *naturel* et le droit *civil*. Ici, le mot *civil* étant synonyme de *social*, il est d'abord évident que c'est un pléonasme; car dans l'état *social*, le seul qui existe pour nous, tout véritable droit devant être en harmonie avec cet état, il cesserait d'être *le droit* s'il pouvait être autre chose que *social*; mais, d'un autre côté, *la nature* de l'homme le portant irrésistiblement à l'état de société, notre état *naturel* étant éminemment *social*, il en résulte que tout ce qui mérite le nom de *droit* est également *naturel*. Ainsi donc, toute disposition législative qui sera non convenable *à la nature de l'homme* dans ses rapports sociaux, c'est-à-dire qui ne tendra pas à son bien-être et à l'harmonie sociale si nécessaire à ce bien-être, cette disposition sera *anti-naturelle*, fût-

elle classée dans le code du prétendu droit *naturel* par tous les docteurs du monde; tandis qu'au contraire la loi la plus éloignée des principes primordiaux de la législation, une loi de succession, par exemple, sera très-*naturelle* si elle tend à son bien-être. Mais n'anticipons pas sur cet ordre d'idées, quoiqu'on reconnaisse à chaque instant que les premiers principes de la législation se confondent sans cesse, ainsi que ceux de la morale et de l'économie, dans l'étude de nos facultés intellectuelles.

Après avoir, dans ce chapitre, établi les bases de la théorie de nos actions, considérées comme force productive de tout bien; après avoir déterminé le vrai sens des idées *propriété*, *richesse*, *sûreté*, *liberté*; après avoir enfin montré en général quelle doit être la distribution des biens pour opérer le plus grand bonheur possible de l'espèce humaine, nous nous trouvons avoir achevé l'exposé des principes fondamentaux des trois grandes divisions de la science de l'homme, savoir : l'*idéologie*, la *morale* et l'*économie*. Il ne nous restera donc plus, pour conduire à sa fin la première section de cet ouvrage, qu'à faire voir, dans le chapitre suivant, comment les principes du droit se confondent avec ceux des trois branches susdites.

CHAPITRE IV.

De la fusion des principes du droit avec ceux de l'idéologie, de la science morale, et de l'économie, et développement de la science primitive du droit.

Pour mieux faire concevoir cette fusion des principes du *droit* avec ceux des trois grandes divisions de la science de l'homme intellectuel et moral, je vais commencer ce chapitre par un résumé de quelques-unes des données fondamentales que nous avons obtenues, dans les trois chapitres précédens, sur chacune de ces branches des connaissances humaines.

Dès le chapitre premier, spécialement consacré à *l'idéologie*, en présentant l'analyse de tous les élémens de notre intelligence, nous avons recueilli nécessairement quelques notions sur la faculté que nous nommons *la volonté*, puisqu'elle fait elle-même partie de ces élémens. En même temps nous avons observé l'influence nécessaire de cette faculté sur celle de nous *mouvoir*, ainsi que sur nos relations avec les êtres *qui ne sont pas nous*. Enfin, cette dernière série d'observations nous a conduits à l'idée de *personnalité*, aussi bien qu'à celle *des corps* en général, et de là à celle *des bases de toute certitude*. Il était indispensable de présenter ces notions diverses dans l'histoire même des élémens de notre faculté générale de sentir, ce qui forme l'objet de *l'idéologie* proprement dite; et l'on a déjà démontré, dans les

chapitres respectifs, que ces notions doivent nécessairement aussi précéder toute théorie sur *la morale* et *l'économie.* On entrevoit donc, dès les premiers pas, l'union intime des principes de ces trois branches de nos connaissances.

Dans le chapitre deux, spécial *à la science morale*, nous avons fait quelques pas importans de plus. En étudiant surtout la nature et les principaux effets de *la volonté*, nous avons vu d'abord que cette faculté est une des sources de nos biens et de nos maux, soit dans le monde moral, soit dans le monde matériel, et de plus, qu'elle est le mobile immédiat de toutes nos actions. Or cet ensemble de notions touche évidemment aux trois branches de *l'idéologie*, de *la science morale*, et de *l'économie;* mais en outre, en suivant quelques développemens du même sujet, nous nous sommes fait une idée bien plus complète de la véritable influence de notre volonté sur nos sentimens et nos actions, soit envers nous-mêmes, soit envers d'autres êtres de même nature; ce qui fait entrevoir tout d'un coup la chaîne de tous nos rapports sociaux, ainsi que les bases de tout *devoir* et de tout *droit* entre les hommes. Ensuite nous sommes arrivés plus spécialement à la découverte des deux grandes bases de la sociabilité humaine, savoir, le besoin mutuel de concilier les intérêts divers, et le besoin d'éprouver les uns pour les autres des affections sympathiques, ce qui touche ainsi de bien près au domaine du droit et de la législation.

Enfin, dans le chapitre trois, qui traite *de l'économie*, nous avons montré d'abord que la *volonté*,

comme mobile de nos actions, et par conséquent comme principe de tous *nos moyens*, se trouve aussi par cela seul être la source de tout ce qui nous *est propre*, ou autrement de la *propriété*, dans le sens le plus général de ce mot. Ensuite, examinant les rapports de l'homme quant à l'application de ses moyens, soit envers lui-même seul, soit avec ses semblables, nous avons vu naître d'une manière plus positive les idées de *devoir* et de *droit*, respectivement à ces deux états ou d'isolement ou de société, puis celle *du juste* et de *l'injuste*, enfin les idées mêmes de *contrats* ou *conventions*, qui ont pour but de régler ce qu'on est convenu de regarder comme juste. Mais ce n'est pas tout : et en reprenant le développement de l'idée de *propriété*, combinée avec celle des *devoirs* et des véritables *droits* des divers membres de la société, nous avons déjà trouvé plusieurs règles importantes sur la distribution des avantages sociaux, lesquels sont tous, en dernière analyse, compris dans la somme totale de propriété que possède une société. Or, comme ces deux dernières séries de notions rentrent bien évidemment dans le domaine de ce qu'on a jusqu'à présent appelé *le droit*, j'ai donc eu raison de dire dès le principe, et je ne saurais trop le répéter, que les premiers principes du *droit* ont des rapports intimes et inséparables avec *l'idéologie*, *la morale*, et *l'économie*. Si nous pouvions même nous occuper ici particulièrement de la seconde grande division de nos connaissances, celle des sciences *physiques*, il nous serait bien facile de prouver encore que les *premiers* principes de ces sciences sont également ren-

fermés dans *l'idéologie* (1). D'ailleurs il est aisé de voir que le plus grand nombre des faits relatifs aux objets physiques rentrent dans la science de l'économie, puisque les actions de l'homme s'exercent sur tous les objets de la nature. Il n'existe pour nous dans le fait qu'une seule science, *la science de notre individu et des êtres avec qui il est en relation.* A la vérité, cette science unique se divise en plusieurs branches, mais sans cesser d'appartenir à une même souche.

C'est cette idée, entièrement fondamentale, qui a conduit M. de Tracy, dans le chapitre neuf de sa *Logique*, à comparer l'ensemble de nos connaissances à *l'arbre encyclopédique*, dont l'idéologie forme le tronc, et dont toutes les autres sciences ne sont que des branches qui partent toutes de ce point commun, et qui viennent sans cesse y aboutir. On pourrait encore comparer toutes les sciences réunies à un foyer de lumière dont les rayons s'échappent de toutes parts, mais sans cesser de confondre leur base dans le foyer commun. L'idée qu'on doit se former de l'ensemble des connaissances humaines est représentée plus complétement par l'une ou l'autre de ces deux images que par celle d'une chaîne qui lierait simplement leurs diverses parties, image que je n'ai présentée au commencement de cet ouvrage que parce qu'elle est généralement usitée, et parce que nous ne pouvions arriver que par degrés à celles

(1) Voyez à cet égard le premier volume des *Elémens d'idéologie* de M. de Tracy, chap. X.

que je viens d'indiquer. Au reste, l'insuffisance de cette première comparaison devient maintenant sensible : en effet, la liaison d'une chaîne peint bien celle des diverses sciences; mais le rapport du premier anneau d'une chaîne n'est immédiat qu'avec le second anneau, et ainsi de chacun des autres, tandis que, comme nous venons de le démontrer, il existe un rapport entièrement immédiat entre les diverses branches et le tronc de l'arbre, ou entre les divers rayons et le foyer de lumière.

Maintenant, d'après cet aperçu du rapport intime, ou plutôt de la fusion totale des notions du droit avec celles de *l'idéologie*, de *la morale*, et de *l'économie*, on peut encore aller plus loin, et dire qu'à parler exactement le DROIT NE FORME PAS UNE SCIENCE PARTICULIÈRE. En effet LE DROIT, en ce qui regarde son application à l'homme, étant tout ce que, dans le domaine général des choses à notre disposition, il convient d'exiger pour notre bonheur, on ne voit point là d'objet *particulier* qui puisse faire la base d'une branche *particulière* des sciences. Lorsque le législateur déclare que telle ou telle disposition formera *le droit* sur telle ou telle matière, sur le réglement de la propriété, par exemple, il ne fait que prêter la sanction sociale à l'application d'un principe de la science à laquelle appartient cette matière, qui, dans l'exemple que je viens de citer, est *l'économie*. Il n'y a donc point d'ensemble de principes auquel on puisse légitimement donner en particulier le nom de *science du droit*, c'est-à-dire d'un corps de théorie qui aurait

une série d'objets *à elle propre*, comme on le conçoit de l'idéologie, de la morale, de l'économie, ou d'une branche quelconque des sciences physiques.

La remarque précédente ne peut s'appliquer à la *législation*, qui est vraiment une science particulière, comprenant l'ensemble des idées propres à guider le législateur dans l'art de faire de bonnes lois, et de régler tout ce qui est nécessaire à leur exécution; mais il est une autre remarque bien importante, qui est particulière à la législation, c'est qu'elle a pour objet un art immense dans ses applications, un art qui peut embrasser tous les objets de la nature, ce qui m'a fait dire déjà qu'elle est le complément de tous les autres arts. C'est même cette grande étendue d'applications qui a contribué à la rendre si difficile; il est donc de la plus haute importance d'en fonder les principes sur les notions les plus exactes du vaste domaine de nos idées.

C'est, à n'en pas douter, pour avoir négligé une analyse semblable à celle que nous venons de faire, que les moralistes et publicistes ont jeté tant de confusion sur l'idée du *droit*, quelque simple qu'elle soit lorsqu'elle est ramenée à ses véritables élémens. Mais, il y a bien plus encore : et je pense que c'est cette même confusion, ainsi que le peu de fruit retiré jusqu'à présent de certains *prétendus* principes du droit, qui a conduit de très-bons penseurs à rejeter jusqu'à la notion même du *droit*, ainsi que celle du *devoir* qui lui est corrélative. Parce qu'on ne leur en avait pas

donné une idee juste, ils ont pris le parti de nier l'existence de l'objet même de ces notions. Parmi ceux qui ont été poussés à une conclusion si extrême, je remarque surtout M. Dunoyer, dans son cours *d'économie et de morale*, professé en 1825 à l'athénée de Paris. La réputation si justement acquise de l'auteur m'engage à prendre un passage de ce cours pour texte de la réfutation que je dois faire de cette doctrine (1).

« On remarquera sans doute, dit M. Dunoyer, combien cette méthode diffère de celle des philosophes dogmatiques, qui ne parlent que de *droit* et de *devoirs*, de ce que les gouvernemens ont le *devoir* de faire, de ce que les nations ont le *droit* d'exiger : chacun *doit* être maître de sa chose, chacun *doit* pouvoir dire sa pensée, tout le monde *devrait* participer à la vie publique. Voilà leur langage accoutumé. Je ne m'expliquerai point de la sorte, je ne dirai pas sententieusement : les hommes ont le *droit* d'être libres, je demanderai : comment arrive-t-il qu'ils le soient? A quelles conditions doivent-ils l'être? Par quelle réunion de connaissances et de bonnes habitudes morales parviennent-ils à exercer librement telle industrie privée? Comment s'élèvent-ils à l'autorité publique? Il n'y a rien là, comme vous voyez, rien d'impérieux, rien qui oblige. Je ne dis pas : il *faut* que telle chose soit, je montre comment elle est pos-

(1) Voyez l'ouvrage qu'il a publié sur ce sujet en 1825, tome Ier, pages 19-21.

sible. Chacun, sans doute, pourra voir si elle vaut que nous acquérions les qualités nécessaires pour en jouir, mais je n'impose rien, je ne propose rien, j'expose.

» Non seulement cette méthode ne tend point à surprendre ou à violenter les esprits; mais elle est la seule propre à les éclairer. C'est celle qu'on suit dans les sciences d'observation, c'est par elle que, depuis un quart de siècle, ces sciences ont fait de si remarquables progrès. On ne parle point en physique, en mathématiques, de ce qui doit être; on cherche simplement ce qui est, ou comment il arrive qu'une chose soit. Le géomètre remarque dans quelle circonstance deux lignes forment un angle.....

» Le publiciste peut observer de même dans quelles circonstances l'homme parvient à la liberté, mais il ne doit pas dire, s'il veut parler scientifiquement, que l'homme a *droit* d'être libre. Que nous apprendrait en effet ce langage? Et que prétend-on en disant que l'homme a *droit?* Veut-on dire qu'il est désirable qu'il devienne libre? Mais exprimer des vœux n'est pas expliquer des vérités. Veut-on dire que la liberté est une propriété de sa nature? Mais cela n'est vrai qu'à de certaines conditions. Deux lignes droites ont la propriété de former un angle, mais ce n'est que lorsqu'elles se rencontrent en un point. »

» La liberté est une propriété de la nature humaine, mais seulement quand cette nature est cultivée. Vous avez beau déclarer *à priori* que l'homme *est une force*

libre, tant qu'il conserve son ignorance et ses vices, il reste en effet très-dépendant. Au lieu donc de nous dire dogmatiquement *que la liberté est sa loi*, enseignez-nous comment elle devient sa manière d'être; ce n'est qu'ainsi que vous pourrez nous éclairer. »

On voit par les deux dernières phrases de ce morceau, ainsi que par la phrase qui le commence, que M. Dunoyer avait principalement en vue dans sa critique la doctrine des philosophes dits *rationnels*, dont les expressions favorites sont en effet que l'*homme est une force libre*, que *sa liberté est sa loi*, *etc.* On a déjà vu dans le chapitre premier combien je suis loin moi-même d'adopter les idées des philosophes rationnels. Mais si, comme le dit M. Dunoyer, les expressions dont il s'agit ont le défaut d'être dogmatiques dans l'affirmation des notions de liberté et de celles de *droit* et de *devoir*, il est tout aussi déraisonnable d'être dogmatique pour la négative et de dire, comme il le fait *sans le prouver*, que l'idée de droit et de devoir n'a aucune base réelle. D'abord, il y a une méprise complète dans la comparaison que fait M. Dunoyer des opérations de l'esprit, pour les sciences physiques, avec celles qui ont rapport aux sciences morales et économiques : si, comme l'observe M. Dunoyer, on ne dit pas en géométrie que deux LIGNES ont le *droit* de former un angle, jamais personne n'a dit non plus, par exemple en économie, que la PROPRIÉTÉ a le *droit* d'être distribuée de telle ou telle manière; mais on a dit que les PRODUCTEURS avaient le

droit de vouloir jouir du fruit de leurs travaux, de même qu'on peut dire très-bien que les géomètres ont le *droit* de soutenir que, dans certains cas, deux lignes font un angle aigu, et dans tel autre cas un angle droit, etc. On voit que M. Dunoyer a totalement confondu des termes tout-à-fait différens dans sa proposition; mais il a encore un autre tort, celui de penser qu'on doive se borner à rechercher d'une manière empirique et isolée *ce qui est*, sans chercher à trouver des règles qui puissent nous faire juger quand ce qui est *est bien*, c'est-à-dire quand les choses sont disposées d'une manière conforme à nos vrais besoins. Ainsi, pour suivre un des exemples de M. Dunoyer, il n'est pas du tout indifférent, dans l'application des principes de géométrie, qu'un ouvrier au lieu d'un travail utile en fasse un nuisible, et cela par suite de son ignorance des règles qu'il aurait *dû* connaître pour arriver à un meilleur résultat. Ainsi, par la même raison, il n'est pas indifférent en politique de savoir ce que les hommes qui gouvernent ont le *devoir* de faire dans la mission si importante qui leur est confiée, et ce que les gouvernés ont le *droit* d'exiger. On voit donc que, dans les sciences physiques aussi bien que dans celles morales et économiques, ou politiques, il est des choses qu'on *doit* adopter, d'autres qu'on *doit* rejeter, et qu'on a raison, ou le *droit* d'exiger les unes, tandis qu'on aurait *tort* d'exiger les autres. Pourquoi M. Dunoyer dit-il lui-même, dans une partie du même passage, que le publiciste ne DOIT pas, etc? c'est que, par la force des choses, il re-

connaît lui-même qu'il est des actes ou des raisonnemens qui *doivent* ou *ne doivent pas* avoir lieu, qu'on a *le devoir* de faire ou de ne pas faire, et qu'on a *le droit* d'exiger ou d'empêcher. Il reconnaît donc, sans s'en apercevoir peut-être, la notion du *devoir*, et, par une conséquence nécessaire, celle du *droit*; car ces deux idées sont inséparables, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

Cette détermination de l'idée du *droit* me semble avoir toute la précision dont notre langue est susceptible; elle a en outre l'avantage de faire voir la corrélation intime de l'idée de *droit* avec celle de *devoir*, dans l'ordre de leur origine. Toutefois ce dernier mot, comme celui de *droit*, a une acception extrêmement générale, qui s'étend non seulement aux actions matérielles, mais encore aux actes de l'intelligence, ainsi que nous venons d'en avoir l'exemple à l'égard de certaines manières de raisonner dans les diverses sciences. Cependant, dans cette généralité d'acception, comme ces mots représentent des notions abstraites difficiles à saisir, et comme d'ailleurs il s'agit surtout ici de développer le sens de ces mots quant à la satisfaction de nos besoins, je vais tâcher de les rendre plus sensibles en les appliquant à des cas déterminés qui rentrent plus spécialement dans cette sphère. Pour cela il est nécessaire de revenir encore un instant sur quelques idées déjà présentées, mais qu'on ne saurait trop répéter.

Considérons d'abord l'homme isolément : il a bien certainement, comme je l'ai déjà établi, le *droit* de

faire tout ce qui peut lui procurer un bien-être; car cette prétention est en harmonie avec les principes de son organisation, d'après laquelle il *doit* vouloir et faire ce qui peut lui donner des sensations agréables. Il aurait au contraire très-grand *tort* de vouloir ou de faire ce qui lui procurerait un mal-être, parce que cette prétention ne serait plus en harmonie avec les principes de cette même organisation. Il n'y aurait donc *aucun droit* dans ce dernier désir.

Si nous considérons maintenant l'homme *en société*, l'essence du droit restera toujours la même; on devra toujours respecter la condition fondamentale d'harmonie avec les principes de l'objet en question; seulement les circonstances venant à changer par le contact de l'homme avec ses semblables, les objets ne sont réellement plus *les mêmes*. Il ne s'agira plus de reconnaître le droit de l'homme *isolé*, mais c'est le droit de l'homme *en société* qu'il faut déterminer. Celui de faire tout ce qui peut lui procurer du bien-être ne sera pas anéanti, mais il sera modifié par l'obligation ou le *devoir* de ne point nuire, sans une absolue nécessité, au bien-être d'autrui; car la prétention de tout sacrifier à son propre intérêt ne serait plus en harmonie avec les principes de la société, dont le but ne peut être que l'accord des intérêts. On voit déjà, par la différence de ces deux résultats, que les conditions du droit peuvent se modifier par la différence des relations dans lesquelles l'homme se trouve. Cette observation s'étend à tous les cas où il survient une circonstance nouvelle et es-

sentielle dans sa manière d'être. Nous avons dit, par exemple, que l'homme en société n'a pas le droit de faire pour son propre intérêt ce qui peut nuire à autrui; mais s'il survenait une circonstance tellement impérieuse qu'il ne pût satisfaire à l'un de ses besoins *essentiels* sans que l'intérêt d'autrui fût sacrifié, il aurait le *droit* et le *devoir* de vouloir ce sacrifice. En effet, d'un côté l'on peut considérer qu'en pareil cas le lien de la société doit se rompre nécessairement, ce qui fait qu'on ne peut plus raisonner dans l'hypothèse de ce lien; et d'un autre côté, l'on peut dire, sous un certain rapport, que cette prétention n'est pas même contraire aux principes de la société, qui ne peut avoir d'autre but raisonnable que l'augmentation des moyens de chacun de ses membres. Elle ne peut ainsi vouloir qu'aucun d'eux puisse trouver dans cet état même un obstacle insurmontable à la satisfaction de ses premiers besoins. C'est sans doute aussi d'après le sentiment de cette vérité que toutes les législations se sont accordées à n'infliger aucune peine contre le meurtre commis en *légitime défense*, ni contre le vol de comestibles pour assouvir *une faim dévorante*.

Après avoir analysé aussi clairement qu'il m'a été possible la notion primitive *du droit*, il est temps d'examiner quelques-uns des points de vue particuliers sous lesquels les jurisconsultes l'ont généralement envisagée.

En premier lieu, la plupart d'entre eux ont dit que le droit « était une *faculté* de faire ou d'obtenir quel-

que chose; » mais cette définition repose évidemment sur une erreur; car le mot *faculté* suppose une puissance réelle, ce qui ne répond pas nécessairement à l'idée primitive du *droit*, puisque souvent on possède un droit évident sans avoir la puissance de le faire valoir.

Secondement, un autre sens du mot *droit*, qui est tout aussi fautif, est celui qui ne s'appuie au contraire que sur l'idée d'une autorité préposée pour faire valoir les prétentions fondées sur les règles déclarées être le *droit* par cette autorité, et cela sans remonter plus haut; comme, par exemple, si un jugement public a déclaré que je suis propriétaire de tel ou tel objet, lors même que je n'aurais aucun *véritable* droit, fondé sur les *vrais* principes de la propriété, tels que l'acquisition par mon travail ou par un juste équivalent. On voit ici que le sens originaire du mot *droit* peut être non seulement modifié, mais encore entièrement dénaturé, puisqu'il peut signifier une chose absolument opposée. On devrait donc, dans ce cas, employer un autre terme, ou n'employer le mot *droit* qu'avec l'épithète de *présumé*, *déclaré*, ou autre semblable qui signifiât qu'il ne s'agit point *nécessairement* du droit légitime, quoique le droit légitime ou le droit *déclaré* puissent très-bien et dussent même être toujours confondus.

Mais il est une troisième supposition qui vient encore augmenter la difficulté de s'entendre à cet égard : je suppose un droit *déclaré* par l'autorité, et conforme ou non au droit *légitime*, mais que l'autorité n'est

pas en mesure de faire respecter, ou dont le possesseur n'a pas les moyens de recourir à l'autorité; et l'on voit alors naître une troisième espèce de notion, à laquelle on s'accorde encore généralement à donner le nom de *droit*, quoiqu'elle puisse ne tenir en rien de l'idée légitime du droit, et quoique par défaut de puissance actuelle elle s'écarte aussi de l'idée ordinaire du droit *déclaré*.

Les jurisconsultes ont encore employé le mot *droit* dans divers autres sens : ils ont d'abord donné collectivement ce nom à l'ensemble des lois de chaque nation, en ajoutant l'épithète convenable, et ensuite à l'ensemble de toutes les lois positives existantes, ou à celui des règles non écrites consacrées parmi les hommes en général. Enfin ils ont également nommé *droit*, en y ajoutant aussi une épithète, chaque branche particulière de la législation; ainsi l'on dit le droit *naturel*, le droit *positif*, le droit *public*, le droit *privé*, etc., etc.

L'on conçoit que cette diversité de sens pour le même mot a dû jeter beaucoup de confusion dans les idées qui s'y rapportent; il nous a donc semblé nécessaire d'entrer dans les explications qui précèdent, pour éviter le vague résultant des nombreuses acceptions de ce mot, et pour en venir ensuite à une idée plus précise des divers *objets* du droit. Nous pourrons aussi par ce moyen, lorsque nous en serons là, procéder avec plus de justesse à la division des parties du *droit* en général, d'après le sens que les jurisconsultes ont donné à ce mot.

Il est une autre série d'idées, relative aussi aux développemens de la notion générale du *droit*, que j'ai déjà sommairement indiquée, mais qui doit ici trouver une plus ample explication : nous avons vu que, dans l'ordre de leur origine et de la déduction naturelle de nos idées, celle de *devoir* est ANTÉRIEURE à celle de *droit*, ou, en d'autres termes, que c'est parce que *la loi de notre organisation* nous impose le *devoir* de faire une certaine chose pour satisfaire à nos besoins, que nous avons le *droit* de faire ou d'exiger cette chose. Cependant quelques publicistes fort estimables ont exprimé une opinion contraire, en soutenant que l'idée de *droit* est antérieure à celle de *devoir*. Je crois que jusqu'à présent il y a eu malentendu sur cette question comme sur tant d'autres. D'abord, quant à ceux qui ont professé à cet égard la même opinion que moi, plusieurs d'entre eux en ont tiré des conséquences tout-à-fait opposées à celles que je crois légitimes, en prétendant que l'idée de *devoir* (ils entendaient les devoirs des *gouvernés* envers les gouvernans) reposait sur une base plus respectable que celle du *droit*. Loin de tirer une telle conclusion, ils auraient dû voir que les *droits* de l'homme sont sacrés par cela même qu'ils reposent sur les *devoirs*, c'est-à-dire sur les exigences imposées par notre nature. Quant aux publicistes qui ont exprimé la seconde opinion, frappés sans doute de la fausse conclusion de leurs adversaires, ils ont d'abord négligé dans cette question le point de vue de la déduction des idées, qui, selon les lois d'une bonne

analyse, place nécessairement l'idée de *devoir* avant celle de *droit;* ensuite, au lieu de considérer la chose, tant à l'égard de l'homme *isolé* que de l'homme *en société*, ils n'ont présenté leurs notions de *devoirs* et de *droit* que sous le rapport de la réciprocité entre les hommes. Or, sous ce point de vue, comme il est certain que celui à qui l'on refuserait *tout droit* n'aurait *aucun devoir* envers les autres (car il en aurait encore envers lui-même), et comme dans cette hypothèse le *devoir* est subordonné au *droit*, en ce sens que la jouissance du droit est la condition indispensable du devoir envers les autres, ces publicistes ont été conduits à leur proposition que *l'idée du droit est antérieure à celle du devoir*. Mais d'après les distinctions que nous venons d'établir, on trouve, ce me semble, les vrais motifs de combattre la fausse conclusion qu'on avait tirée d'une première observation vraie, et l'on voit en même temps pourquoi ceux qui avaient raison dans les conséquences ont été conduits à s'exprimer dans les prémisses d'une manière peu rationnelle.

Voici maintenant quelle est l'importance de L'ANTÉRIORITÉ de la notion du *devoir* sur celle du *droit :* c'est que bien loin qu'on puisse faire un crime à un individu d'être sans cesse vigilant sur ses droits, on devrait au contraire, lorsqu'il les néglige, le regarder comme coupable de mépris envers les lois de sa nature et de la société. Ceci rétablit les choses sous leur véritable jour, et c'est un grand point. Ainsi la position des partisans d'une juste distribution des

droits en devient plus avantageuse dans l'opinion, et cela tend à dissiper cette cruelle défaveur qui s'attache presque toujours à l'homme qui veut réclamer un droit. On voit clairement par là que le crime reste à ceux qui, restreignant ou anéantissant l'exercice des droits d'autrui, violent ainsi la véritable loi du devoir, celle que nous impose notre organisation même. Eux seuls sont en révolte ouverte contre le *vrai devoir*, eux seuls sont les vrais *perturbateurs* de ce qu'on peut légitimement appeler *l'ordre social!*.....

Une autre vérité qu'il est encore très-essentiel de remarquer en ce lieu, et qui n'est qu'une conséquence de celle que je viens d'énoncer, c'est que l'infériorité des moyens, et surtout leur absence totale, ou autrement la *faiblesse*, est la source de tout *droit*, tandis que la suffisance des moyens et surtout leur excédant, ou la *force*, est la source de tout *devoir* envers les autres. Cette conclusion, je le sais, est peu de nature à recevoir l'assentiment des hommes investis de puissance, qui semblent croire au contraire que tous les droits leur appartiennent et que le faible n'a que des devoirs à remplir. Elle est surtout bien contraire à tant d'institutions, qui ne paraissent avoir d'autre but que la protection des forts et l'oppression ou le délaissement des faibles.

Maintenant, après avoir fait voir l'origine de ce qu'on appelle *droit*, après avoir montré sa fusion avec les principes de toutes les autres sciences, et notamment de *l'idéologie*, de *la morale* et de *l'économie*, après avoir présenté les développemens les plus essentiels sur cette

notion, si mal comprise en général, il est temps de passer aux principes de la science *législative*, dont le but est de donner au droit la sanction de l'autorité publique. C'est ce qui sera l'objet de la seconde partie.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Deuxième Partie.

DES PRINCIPES DE LA LÉGISLATION

CHAPITRE PREMIER.

De l'origine des pouvoirs sociaux, et de leurs principales espèces.

Nous avons vu, dans le chapitre 3 de la première partie, que les hommes, par le seul fait de leur rapprochement, forment un véritable contrat *tacite*, dont la condition générale est de s'entr'aider et de respecter mutuellement leurs droits; d'où résultent ensuite une foule de conventions particulières, qui ne sont que des articles de détail du grand contrat primitif, et dont quelques-uns sont tacites aussi, tandis que d'autres sont formellement exprimés, selon que les circonstances déterminent à cet égard les parties. Mais il peut survenir divers incidens par rapport à ces deux sortes de conventions : quant aux premières, *celles tacites*, il peut arriver qu'après le fait d'où elles découlent, on ne s'accorde pas sur les véritables notions de justice distributive qui doivent régler les intérêts respectifs; et quant aux secondes, il peut se faire que les parties aient omis quelques

clauses, ou bien qu'elles se soient imparfaitement expliquées, ou bien encore qu'elles l'aient fait d'une manière contraire aux droits légitimes d'autres personnes. Or, dans tous ces cas, si l'on veut empêcher des froissemens de volontés qui détruiraient l'harmonie sociale, il faut qu'une autorité commune, instituée dans ce but, ait eu la précaution d'établir d'avance les règles qui doivent servir à la décision des divers incidens sujets à litige. Mais ce n'est pas tout; car très-souvent aussi il est des cas où l'un ou plusieurs membres de la société peuvent faire des actes ou des omissions nuisibles, soit envers un ou plusieurs autres individus, soit envers toute la communauté; et il faut bien encore alors qu'une autorité commune ait eu la prévoyance de déterminer les moyens propres à prévenir ces actes ou ces omissions, et à en réparer le mal s'il est possible. Enfin il est aussi une foule de circonstances dans lesquelles l'action isolée des particuliers ne serait pas suffisante pour certaines mesures utiles à la société, ou bien même leur serait nuisible; et il faut bien aussi dans ces cas recourir à un agent commun, doué de plus de force, et dégagé des vues particulières qui pourraient détourner du but général. Eh bien! c'est cette autorité commune, cette autorité prévoyante, qui forme l'une des branches du pouvoir LÉGISLATIF, celle qu'on peut appeler *constituée*, ou *ordinaire*, par opposition au pouvoir législatif *constituant*, ou *extraordinaire*, dont je parlerai bientôt d'une manière plus formelle.

Mais à quoi serviraient les lois les plus sages, si la société qui les a faites ne prenait les moyens de les

mettre à exécution? Ce serait une lettre morte, sans aucune utilité; on voit donc aussi naturellement naître le besoin d'une autre espèce d'autorité commune, à laquelle convient parfaitement le nom de pouvoir EXÉCUTIF, dont la tâche est de procurer l'exécution des lois, tant de celles où il s'agit d'employer les forces communes pour quelque objet d'utilité publique, que de celles qui doivent prévenir les cas litigieux, ou servir à leur décision.

On voit, d'après cette notion générale du pouvoir EXÉCUTIF, qu'il comprend le pouvoir *judiciaire* proprement dit, quoique la plupart des publicistes se soient accordés, d'après Montesquieu, à considérer le pouvoir judiciaire comme une classe *principale*, tout-à-fait distincte. Ce n'est dans la réalité qu'une subdivision du pouvoir *exécutif;* car décider que telle ou telle loi est applicable à tel ou tel cas, c'est procurer à cette loi son exécution, qui ne pourrait avoir lieu sans ce préalable. Il faut bien prendre garde à l'illusion des mots: dans tout acte social, même ceux qui appartiennent spécialement au pouvoir *exécutif*, il se passe essentiellement une opération analogue à celle de *juger;* ainsi, le fonctionnaire financier a *jugé* que tel contribuable devait, en vertu de telle ou telle loi, payer telle ou telle somme avant de le sommer de payer cette somme. Ainsi l'administrateur chargé du recrutement militaire, a *jugé* que tel homme était compris sous la loi de recrutement avant de le sommer de passer sous les drapeaux. A la vérité, l'on est convenu de donner plus spécialement le nom de *juger* à cette opération qui consiste à décider des cas *liti-*

gieux, c'est-à-dire ceux où il y a déjà une contestation ouverte; mais cette dernière circonstance ne change rien à la nature des choses, et elle ne peut empêcher que cette opération ne soit une partie essentielle de l'*exécution* des lois. Je sais que les amis de la liberté s'alarmeront à la seule idée que le pouvoir judiciaire puisse être sous la dépendance des agens que nous nommons exclusivement agens du pouvoir exécutif; car dans l'état actuel de la société on connaît trop la propension de ces agens aux abus d'autorité; mais il est facile d'établir la nécessité de l'indépendance judiciaire sans faire violence au rapport naturel des idées. Ainsi, par exemple, de même qu'il serait imprudent de confier à une seule main le pouvoir *législatif* et le pouvoir *exécutif*, ainsi la prudence doit commander la séparation des deux branches susdites du pouvoir exécutif. Au reste de plus longs développemens à cet égard ne doivent trouver place que dans un des traités ultérieurs de législation.

Je ferai encore une observation essentielle sur une autre des branches du pouvoir *exécutif;* je veux parler de ce qu'on nomme la *force publique*, dont le but est d'assurer l'exécution des lois, tant celles d'organisation intérieure que celles qui ont pour objet la défense extérieure. Or il peut y avoir aussi de bonnes raisons de rendre tout ou partie des agens de ce pouvoir indépendans du pouvoir exécutif proprement dit, et surtout du gouvernement *central;* mais il ne reste pas moins vrai malgré cela que le pouvoir *militaire*, ou de coërcition et de défense, n'est, comme

le pouvoir *judiciaire*, qu'une partie du pouvoir EXÉCUTIF.

Maintenant que nous avons reconnu la nécessité de ces deux premières branches principales du pouvoir social, le LÉGISLATIF *constitué* ou ordinaire, et l'EXÉCUTIF, dont l'un représente la pensée et l'autre l'action, on peut dire qu'un grand pas est déjà fait vers la connaissance des bases de l'organisation sociale. Cependant le système n'est point encore complet; en effet, comme il faut des agens particuliers pour l'exercice de ces deux pouvoirs, et comme il est de la plus haute importance que leur choix réponde aux vœux de la société, il faut que leur nomination soit confiée à un ordre d'individus dont la désignation soit elle-même faite avec toutes les garanties possibles. Or voici l'origine d'un nouveau pouvoir, qui fait une classe tout-à-fait à part, dominant les deux précédentes, et qui peut fort bien s'appeler le pouvoir ÉLECTORAL (1).

Cependant ce n'est pas tout encore : nous avons établi la nécessité d'un pouvoir LÉGISLATIF *ordinaire* pour déclarer la volonté sociale, d'un pouvoir EXÉCUTIF pour *exécuter* cette volonté, d'un pouvoir ÉLECTORAL pour nommer les agens des deux pouvoirs précédens; mais tout cela suppose un état déjà *cons-*

(1) J'ai trouvé la première idée de cette distinction d'une troisième branche des pouvoirs sociaux, et qui prime celles du pouvoir *législatif* et du pouvoir *exécutif*, dans une brochure de M. Garros, publiée en 1825, sous le titre de *La Sauve-garde du Peuple*, brochure qui renferme une infinité d'autres excellentes vues.

tituć, un mode arrêté d'organisation pour telle ou telle société. Qu'arrivera-t-il donc si l'organisation même, c'est-à-dire ce que nous appelons la *constitution*, n'est pas encore arrêtée, ou bien si depuis son établissement il devient indispensable de la modifier? Or, dans les cas où la nation en masse ne peut intervenir directement, il est manifeste que tout n'est point encore prévu pour l'organisation sociale; il faut donc nécessairement admettre une quatrième branche de pouvoir, que nous nommerons CONSTITUANT, mot déjà consacré dans notre langue. Ce pouvoir, comme le précédent, sera une classe à part, étrangère aux attributions des trois autres, mais qui planera tout-à fait sur elles, quoique le pouvoir électoral ait à son tour une réaction sur le pouvoir constituant, puisque partout où la nation ne peut en masse exercer ce dernier pouvoir, les individus qui l'exercent doivent être élus d'une manière quelconque. Le pouvoir constituant sera chargé de faire et modifier la constitution; mais pour que son action soit complète, il devra en outre veiller spécialement au maintien des lois constitutionnelles.

Il nous semble qu'arrivés à ce point nous avons déterminé suffisamment l'origine et l'essence de tous les pouvoirs légitimes de la société. Ces trois grandes classes, résolues dans leurs nombreuses ramifications et adaptées à la mesure des vrais besoins, suffisent réellement à toutes les hypothèses, à toutes les conditions imaginables de la société.

Mais ici se présente une question qui n'aurait jamais été agitée si les notions les plus fausses n'a-

vaient trop souvent trouvé de zélés défenseurs : il s'agit de savoir si une nation peut se désister de l'exercice de ses droits en faveur d'une ou plusieurs personnes, ou, en d'autres termes, si l'on peut aliéner ce qu'on appelle la souveraineté nationale (1).

Pour prononcer avec justesse sur cette question, il faut commencer par se faire une juste idée du mot *aliéner :* aliéner c'est se démettre de la propriété qu'on a sur quelque chose; et certainement personne ne peut *légitimement* aliéner ce qui ne lui appartient pas. Or, suivant cette première notion, l'on peut déjà apprécier à leur juste valeur ces actes vrais ou supposés, par lesquels tel ou tel corps, dépositaire seulement d'une partie des pouvoirs d'une nation, aurait prétendu aliéner la source de tous les pouvoirs, la souveraineté tout entière. Par exemple, à supposer que la fameuse loi *Regia* ne fût pas apocryphe, cette loi par laquelle on prétend que le sénat romain aurait transmis à Auguste la souveraineté du peuple, il est évident que le sénat, n'étant que dépositaire, et même d'une partie seulement des pouvoirs, n'aurait pu d'aucune manière les aliéner. Un tel contrat eût donc été radicalement nul.

Nous pouvons encore tirer de ce premier principe une conséquence dont l'application sera facile : supposons que par son essence même le droit de souveraineté ne fût point inaliénable, il ne pourrait du

(1) Dans un autre chapitre je traiterai la question sous le rapport de la force *obligatoire* des actes émanés de l'autorité souveraine.

moins jamais s'aliéner que dans la portion appartenant à ceux qui seraient intervenus au contrat, et non dans celle qui pourrait appartenir à d'autres individus. Par exemple, une génération, c'est-à-dire l'ensemble des individus existant à une époque donnée, pourrait bien aliéner le pouvoir suprême en ce qui la concerne; mais elle ne le pourrait certainement pas en ce qui concerne les générations suivantes, car elle n'est nullement propriétaire des facultés, et par conséquent de la souveraineté de ses successeurs. On voit déjà que les effets d'une telle aliénation se réduiraient à bien peu de chose; car la masse d'hommes existant à une époque donnée, changeant d'un instant à l'autre par les naissances, immigrations, conquêtes, etc., il se formerait à chaque instant des portions nouvelles d'agrégations sociales, qui ne seraient pas soumises au contrat d'aliénation, jusqu'à ce qu'enfin les contractans venant à disparaître peu à peu de ce monde, il ne resterait plus un seul individu qui eût pris part à ce contrat singulier.

Je ne m'arrêterai point à faire apercevoir tous les inconvéniens qui résulteraient de l'étrange confusion attachée inévitablement à cet ordre de choses; je veux plus directement combattre le système entier, en remontant aux conditions nécessaires de tout acte d'aliénation, et en prouvant qu'elles ne peuvent jamais être remplies dans l'aliénation de la souveraineté nationale.

Il est deux manières principales d'aliéner, l'une *à titre onéreux*, l'autre *à titre gratuit*. Par la première

l'acquéreur doit donner un prix, c'est-à-dire un *équivalent* de la chose acquise ; par la seconde l'acquéreur ne donne aucun équivalent proprement dit ; mais il peut être expressément soumis à certaines conditions, et il l'est *toujours* implicitement à celles qui résultent de la nature de l'acte. Quant aux autres principes généraux de tous les contrats imaginables, il en est un d'après lequel nul ne peut contracter *s'il n'avait le sain usage de sa raison et le libre exercice de sa volonté ;* et il en est un autre d'après lequel tout contrat est résolu par *la non exécution des conditions expresses ou tacites qui y sont attachées :* nous allons bientôt faire l'application de ces principes.

On dira peut-être que nous invoquons ici les règles du droit *civil*, tandis qu'il faudrait recourir à ceux du droit *politique ;* mais je réponds que ces principes n'appartiennent pas plus au droit civil qu'au droit politique ; ils sont communs à toutes les branches possibles du droit, et je défie qu'on y trouve la plus légère différence. D'ailleurs, si l'on ne doit pas suivre les principes du droit civil sur les conditions obligatoires de l'acquéreur, il ne faudra pas non plus les suivre pour les effets qui lui sont avantageux ; car on ne peut arbitrairement prendre d'un système tout ce qui est favorable pour rejeter tout ce qui est désavantageux, ou au moins obligatoire. Alors, sans doute, le mot *aliéner* ne signifiera plus *se démettre de sa propriété*, définition qui, d'après nos adversaires, n'appartiendrait qu'au droit civil ; mais ils seraient, je pense, bien embarrassés de lui trouver un autre sens aussi favorable pour eux. Dans tous les cas,

jusqu'à ce qu'ils aient présenté une nouvelle doctrine qui puisse soutenir la discussion, je m'en tiens à celle qui découle de la nature même des actes, aussi bien en droit civil qu'en droit politique, et que les jurisconsultes n'ont point imaginée, mais qu'ils n'ont fait que reconnaître et constater.

Revenons à notre objet, c'est-à-dire à la question de savoir si ces principes peuvent s'appliquer à notre thèse : il me semble d'abord bien évident qu'on ne peut appliquer à la souveraineté nationale l'idée d'une aliénation à titre onéreux; car où est la possibilité de donner *l'équivalent* d'une chose aussi précieuse, d'une chose *qui est tout ce qu'une nation peut posséder*, et sans l'exercice de laquelle on ne peut concevoir aucune jouissance assurée? L'abandon du pouvoir de se gouverner, ou d'influer au moins sur son gouvernement, ne la priverait-il pas de toute faculté active, je dirai plus, de toute existence à elle propre? Et dès lors, puisqu'elle ne peut rien posséder d'une manière indépendante du maître qu'elle se donne, *elle ne peut rien recevoir;* car recevoir sans pouvoir posséder d'une manière certaine, sans pouvoir défendre sa possession, *ce n'est pas recevoir*. Il y a donc ici impossibilité absolue.

Dira-t-on que, dans ce cas, l'acquéreur donne un équivalent dans la bonne administration de la chose publique? Ce serait abuser étrangement des mots; autant vaudrait dire que mon fermier ou même mon mandataire devient propriétaire parfait de ma terre, et qu'il m'en donne à ce titre le prix. La chose serait trop absurde; mais en outre, si l'équivalent de

la chose aliénée pouvait consister dans la bonne administration de cette chose, dès l'instant que cette condition ne serait pas remplie, dès l'instant que dans notre hypothèse la chose publique serait mal administrée, l'acte serait donc résolu, et l'ancien propriétaire, la nation, devrait donc rentrer dans ses droits, d'après l'une des règles que nous avons posées. Or une semblable aliénation serait bien précaire, et ce n'est certainement pas ce que prétendent les partisans du système que je combats. Mais il y a plus, et je suis loin de leur faire cette concession, puisque la nature des choses y répugne, quant à l'essence de *l'aliénation*, qui ne peut jamais être confondue avec *le mandat*. Il est donc bien certain d'abord que l'aliénation de la souveraineté *à titre onéreux* est absolument impossible.

Quant aux donations ou aliénations *à titre gratuit* du pouvoir suprême en faveur de tel ou tel prince, de telle ou telle famille, en supposant qu'il en ait jamais existé à l'égard desquelles les donateurs aient eu un pouvoir suffisant, je ferai toujours observer en passant que la bonne administration étant une clause implicite *essentielle* à un tel acte, il serait révocable à la première infraction de cette clause. Ainsi, dans cette hypothèse, l'aliénation serait encore très-précaire, et je pense que sur mille que je supposerai avoir existé valablement dans le principe, il n'en serait pas une seule qui résistât à l'épreuve d'une franche et loyale exécution de la clause de bonne administration.

Mais je veux surtout insister sur la nullité radicale

d'un acte de cette nature, comme présentant *le plus haut degré de démence.* Qu'un particulier donne gratuitement une terre, une maison, ou toute autre portion de sa fortune, on peut concevoir des motifs raisonnables de cet acte; mais s'il venait à dire : « *je donne à tel individu l'exercice de toutes mes facultés physiques et morales, je ne mangerai, je ne dormirai, je ne penserai, je ne respirerai même que d'après sa volonté, je lui abandonne enfin l'exercice de tout mon être, sans aucune réserve, sans aucun recours;* » alors, je le demande, le seul fait d'un tel abandon ne supposerait-il pas la folie la plus complète? Serait-il un tribunal au monde qui voulût prononcer la validité de cet acte? Or une nation qui prétendrait se démettre du pouvoir de contribuer elle-même à son gouvernement, ne ressemblerait-elle pas à cet insensé particulier? Ne serait-ce pas renoncer à toute espèce de ressource, à toute ressource indépendante du bon plaisir de son maître? N'aurait-elle pas voulu se dépouiller de toute faculté à elle propre? N'aurait-elle pas donné par un tel acte la preuve la plus irrévocable d'une démence absolue?

De tout ce qui précède, je me crois amplement fondé à conclure que l'aliénation de la souveraineté nationale, *à titre gratuit* comme *à titre onéreux*, est radicalement nulle, et par conséquent impossible à concevoir.

Je crois devoir ici terminer ce chapitre, dont le but principal était de faire voir les circonstances naturelles d'où naît le besoin de ce qu'on nomme les *pouvoirs sociaux.* Chemin faisant j'en ai déterminé les principales

espèces; et j'ai cru devoir finir par examiner si jamais la société pouvait être légitimement privée de la faculté d'exercer ces pouvoirs, ou d'en conférer à son gré l'exercice. Maintenant l'ordre des idées me conduira, dans le chapitre suivant, à examiner quelles doivent être les dispositions de tout législateur, ainsi que le but qu'il doit se proposer pour remplir dignement sa mission.

CHAPITRE II.

Des dispositions qui doivent animer le législateur, du but qu'il doit se proposer, et examen des objections contre la possibilité d'atteindre ce but.

Nous avons reconnu, dans le chapitre précédent, le besoin d'une puissance commune pour intervenir, soit dans tous les cas où les forces individuelles sont impuissantes, soit lorsque les particuliers ont omis de régler eux-mêmes à l'avance leurs intérêts, soit lorsqu'ils l'ont fait d'une manière non conforme au but général de la société, soit enfin lorsqu'il s'élève entre eux des difficultés d'une espèce quelconque. Or cette puissance, par la nature même des objets sur lesquels elle doit s'exercer, se divise en quatre grandes classes, que je rangerai maintenant dans l'ordre de leur dépendance naturelle : la première classe, qui plane sur les trois autres, se forme du pouvoir LÉGISLATIF CONSTITUANT; vient ensuite le pouvoir ÉLECTORAL, qui domine le personnel des trois autres pouvoirs; puis le pouvoir LÉGISLATIF SECONDAIRE; enfin le pou-

voir EXÉCUTIF, qui, comme on le voit, doit être subordonné à tous les autres pouvoirs.

Mais supposons maintenant l'intervention du législateur, soit constituant, soit secondaire; il s'agit d'abord de savoir quelles sont les dispositions qui devront l'animer, et quel est le but auquel il doit tendre sans cesse; ensuite j'examinerai les principales objections qui peuvent être présentées contre la possibilité d'atteindre ce but.

Il est évident qu'un législateur qui aurait une intention contraire au but que doit se proposer toute législation, ne pourrait inspirer aucune confiance; et cependant cet état contradictoire est plus commun qu'on ne pense dans l'histoire de la législation. De là tant de lois pleines de contradictions, et dont le résultat est souvent plus funeste que l'absence de toute loi; de là ces systèmes de déception d'après lesquels on feint de concéder certains principes, trop évidens pour être ouvertement contestés, mais avec la perfide précaution d'insérer dans la loi même des dispositions dont l'effet est de contre-miner les principes qui semblaient le mieux consacrés. C'est une vérité déplorable qu'on ne saurait trop signaler : le génie de la fraude semble avoir jusqu'à présent livré le monde entier à de tels législateurs. A peine quelques hommes d'une intention droite ont-ils paru de temps en temps pour donner l'espoir d'un meilleur avenir; mais ils ne trouvèrent partout que des entraves, et leurs généreux efforts furent paralysés ou anéantis par leurs successeurs.

Il ne suffit pas d'être exempt d'un tel degré de

perversité morale pour accomplir dignement l'œuvre législative. On a dit que l'orateur devait être *homme de bien*, mais c'est au législateur surtout que cet adage doit s'appliquer dans toute sa rigueur. En vain l'homme dissolu, cupide, ambitieux, voudra-t-il régénérer les hommes ou perpétuer leur moralité; fût-il un instant ramené par sa raison à de saines maximes, cédât-il à la nécessité d'une réforme salutaire, ses lois se ressentiront malgré lui d'habitudes vicieuses et de fausses liaisons d'idées. Elles seront pleines d'inconséquences, pleines de lacunes, et souvent même de dispositions radicalement défectueuses.

Mais défiez-vous surtout de ces hommes hypocrites qui vont partout proclamant les mots si justement respectés de morale, de justice, d'ordre public, tandis que leurs établissemens consacreront partout l'impureté, l'iniquité, l'organisation publique du désordre. Leurs apôtres lanceront l'anathême contre la moindre faiblesse humaine, mais vous les verrez s'enrichir du produit de la débauche et du jeu; leurs tribunaux poursuivront avec rigueur le malheureux que la misère conduisit au crime, mais des corrupteurs publics et salariés exciteront la multitude à des passions funestes, qui la plongeront dans la misère et le crime; leurs codes porteront des peines contre la prévarication, contre la corruption, contre l'abus du pouvoir, mais les emplois, les faveurs seront prodigués aux prévaricateurs, aux concussionnaires, aux satellites de la tyrannie. De tels législateurs ne seront jamais que l'opprobre et le fléau des nations.

L'homme froid, l'homme insensible aux souffrances de ses semblables est également indigne de la noble tâche de les conduire au bonheur. Comment ce cœur de bronze viendra-t-il au devant de leurs maux, si ces maux lui sont indifférens? Comment pourra-t-il subordonner ses intérêts exclusifs à l'intérêt général, s'il ne voit dans le monde que son propre intérêt? Comment pourra-t-il concevoir ces systèmes d'une tendre et généreuse prévoyance, par lesquels le législateur philanthrope fonde la prospérité des générations futures? Ah! la première qualité du législateur, celle que ne peut remplacer aucune qualité brillante, c'est un amour profond de l'humanité, c'est un besoin impérieux de voir diminuer les misères sans nombre qui l'accablent, et qui prennent trop souvent leur source dans les vices de nos institutions.

Mais si le législateur doit être animé de cette philanthropie bienfaisante, de cette douce chaleur d'âme qui puisse le soutenir dans ses pénibles travaux, qui puisse lui faire supporter même l'ingratitude ou l'aveuglement de ceux qu'il s'efforce de rendre heureux, il doit se prémunir avec soin contre toute passion véhémente qui pourrait obscurcir son entendement, ou porter son cœur au delà des limites de la raison et d'une exacte justice. C'est au législateur, dont les actes ont toujours des conséquences si graves, soit en bien, soit en mal, qu'il faut surtout appliquer ce que nous avons dit précédemment sur la nécessité de conserver sans cesse un heureux équilibre entre la raison et le sentiment. C'est encore ici

un nouvel exemple de la liaison intime des principes de la législation avec ceux des autres sciences morales.

Après avoir suffisamment indiqué les dispositions qui doivent animer le législateur, il faut examiner quel sera le but principal auquel doivent tendre tous ses actes.

Ce but pourrait-il être autre que celui que nous avons reconnu pour l'établissement social même? Il serait absurde de le soutenir, puisque l'origine de l'autorité publique ne dérive que du besoin de seconder, de rectifier, ou de suppléer les forces individuelles dans leur tendance vers ce but. Or celui de toute société étant d'augmenter la somme totale de ces forces, afin de procurer le plus grand bonheur possible *à tous* les membres de l'association, le législateur ne peut lui-même se proposer autre chose que cet accroissement de forces, dirigé toujours vers le plus grand bonheur des gouvernés. Cette règle paraîtra bien simple; mais on a contesté tant de choses plus simples encore, qu'il fallait bien faire voir les bases inébranlables sur lesquelles elle repose. D'ailleurs il était indispensable de l'énoncer, puisqu'elle doit servir de base à toutes les règles subséquentes.

Bentham est, je crois, le premier publiciste qui ait pris pour base fondamentale de son système de législation le principe de l'*utilité* sociale, qu'il a ensuite appelé le principe « *du plus grand bonheur possible du plus grand nombre des gouvernés,* » parce que la première expression avait été mal interprétée, et parce qu'en outre elle n'exprimait pas assez nette-

ment le but que l'écrivain voulait indiquer à tout législateur. On croirait d'abord qu'il y a identité entre cette proposition et celle qui résulte de ma doctrine; mais il y a une différence importante, car Bentham ne propose que le bonheur *du plus grand nombre*, tandis que je pense que la société politique doit impérieusement pourvoir au bonheur de *tous* ses membres. On a déjà vu, chap. 3 de la 1re section, que *tout* membre de la société a le droit incontestable de participer aux avantages sociaux, lesquels doivent atteindre au plus haut degré possible, et qui ne peuvent jamais être *au dessous du nécessaire*, tant qu'il reste dans la masse totale des moyens de satisfaire à tous les besoins. Ainsi donc tout individu qui, par un effet de l'organisation sociale à laquelle il appartient, n'obtient pas la portion dont il s'agit, est lésé dans ses droits les plus réels; et, je le répète, cette portion ne peut aller au dessous du nécessaire, tant qu'un seul des autres associés a le moindre excédant. Dans ce dernier cas un tel individu est véritablement mis hors la société par le fait même de la société, et par la plus atroce injustice. C'est elle qui rompt ouvertement le pacte avec lui, c'est elle seule qui doit s'accuser s'il agit ensuite hostilement envers elle. Lui n'est qu'une victime de l'iniquité qu'il faudrait plaindre, et envers laquelle il faudrait s'empresser de réparer les torts de la société, bien loin de l'accabler encore davantage, ou d'attenter violemment à ses jours.

Après avoir ainsi déterminé l'étendue d'application du principe fondamental de toute législation, il est

bon d'indiquer au moins la nature des moyens propres à cette application.

Le conflit des divers intérêts particuliers étant l'unique source de division entre les hommes, et par conséquent de la diminution des forces communes dans le but du bonheur commun, le législateur doit surtout rechercher les moyens qui tendent à faciliter la conciliation de ces intérêts. Tel doit donc être l'objet continuel de toutes ses mesures, et il doit surtout bien prendre garde de ne point augmenter lui-même ces causes de division, en paraissant vouloir les diminuer. Pour ne point tomber dans cette erreur fondamentale, malheureusement trop ordinaire, il doit avant tout profondément étudier la nature de l'homme, ses véritables besoins, et le moyen réel d'y satisfaire. La connaissance de ces premières données lui est indispensable; c'est leur ignorance qui a fait naître tant de lois funestes ou absurdes; c'est elle qui a causé le malheur de tant de générations qui se sont écoulées sur la surface du globe.

Augmenter l'énergie et l'étendue des dispositions sympathiques est un des meilleurs moyens d'adoucir le froissement des intérêts individuels; mais comme souvent ces dispositions peuvent à leur tour devenir une source de division, puisqu'elles constituent aussi des intérêts individuels, le législateur doit tendre à les développer de telle sorte qu'on puisse éviter leurs prétentions *exclusives*, ou régler le mieux possible ces prétentions. C'est ainsi que tous les sentimens de l'homme tendront à le rapprocher de ses semblables, et le disposeront à faire au besoin des sacrifices en

leur faveur; c'est ainsi que ses passions mêmes contribueront à l'harmonie sociale; c'est ainsi qu'on verra disparaître, ou du moins s'affaiblir ces effets si terribles et si fréquens des passions humaines.

Mais j'entends déjà plus d'un lecteur s'écrier : « Ce que vous venez de représenter n'est qu'un beau rêve qui n'aura jamais de réalité; vous avez beau faire, vous ne changerez pas les hommes, et vous ne les amènerez jamais à abandonner leurs intérêts pour n'écouter que les inspirations de la justice et de la vertu; il faut donc les prendre tels qu'ils sont, et ne pas courir après une vaine chimère de perfectibilité. » Je crois avoir déjà répondu implicitement à cette objection dans tout le cours de cet ouvrage; mais c'est une de ces idées qu'on reproduit si souvent, et sous tant de formes diverses, qu'il ne faut jamais se lasser d'y opposer les armes de la raison. J'ai déjà dit, et je le répéterai sans cesse, qu'il ne s'agit point de changer la nature humaine, mais d'en mieux diriger les mouvemens; nous n'exigeons point que les hommes renoncent à leurs intérêts, puisque c'est toute leur existence; mais nous désirons au contraire leur montrer comment ces mêmes intérêts peuvent atteindre au plus haut degré d'intensité, et surtout de sécurité. Nous voulons faire voir en outre que les jouissances de l'ordre moral sont infiniment plus précieuses que celles purement matérielles, et que ces mêmes jouissances sont aussi *des intérêts* qu'on a trop négligés ou trop dénaturés jusqu'à ce jour; enfin nous recommandons au législateur d'employer tous ses efforts pour développer les germes qui existent à cet égard

dans le cœur de tout individu de l'espèce humaine. Ce ne sont point là, ce me semble, des exagérations ou des chimères; toutefois je ne me dissimulerai point la difficulté de faire triompher tout d'un coup un système aussi simple, non qu'il ne soit en harmonie avec les lois de notre nature, mais parce qu'on a tout fait jusqu'à ce moment pour pervertir ces lois. En effet, quelle a été la conduite de presque tous nos législateurs? Parce qu'il n'est pas possible d'empêcher *entièrement* les froissemens d'intérêts, on dirait qu'ils ont pris à tâche d'augmenter encore par tous les moyens leur opposition naturelle; parce qu'il n'est pas possible d'amener les hommes à un accord *parfait*, ils ont fait des réglemens qui tendaient à les diviser toujours davantage; parce qu'il a été jusqu'à présent impossible d'établir entre eux l'égalité *parfaite*, ils ont fait précisément des lois qui, loin de combattre au moins cette tendance à l'inégalité, l'établissaient comme *un principe respectable*, et qui la *favorisaient* de tout leur pouvoir. Il me semble voir un peintre, ou un statuaire, chargé de représenter une certaine forme, et qui, sous le prétexte qu'il n'est pas possible d'arriver à une ressemblance *parfaite*, emploie tout son génie à créer une forme *diamétralement opposée*. Chez cet artiste une telle inconséquence serait justement regardée comme le résultat d'une démence complète; mais chez le législateur elle est en général le fruit de l'ignorance des vraies conditions de notre être, du découragement que font naître quelques difficultés, et trop souvent encore d'une aveugle partialité, qui fait dénaturer l'appli-

cation des principes les plus simples. En effet, si la législation, dans l'un de ses rapports les plus essentiels, ne peut avoir d'autre but raisonnable que de diminuer les causes de dissentiment entre les hommes, n'est-il pas manifeste qu'elle doit au moins s'efforcer de modérer celles qu'elle ne peut détruire, et n'est-il pas absurde, au contraire, de vouloir encore augmenter leur force par les institutions ?

Il est une autre opinion également décourageante, qui rentre d'ailleurs dans l'objection que je combats en ce moment, et qu'il importe encore de soumettre à un sévère examen : on a cru remarquer dans le corps social divers états analogues à ceux du corps humain, tels que l'enfance, la virilité, la décrépitude, et même la mort; or l'on a pensé qu'une telle similitude était exacte, et que toutes ces phases diverses étaient inévitables dans l'un comme dans l'autre cas; d'où l'on a conclu que, malgré les efforts des législateurs, aucune institution politique ne pouvait durer dans sa vigueur que pendant un certain temps, après lequel elle devait se détériorer graduellement et disparaître enfin pour toujours. Rien ne me semble plus faux que cette comparaison, ainsi que la plupart des applications qu'on en fait ordinairement. Par exemple, ce qu'on nomme souvent l'état de virilité d'une nation, comme en Europe à certaines époques du moyen âge, cette prétendue virilité n'offre souvent que l'absence de tout principe réellement social. Ce qu'on nomme chez de tels peuples force de mœurs ou d'institutions n'est souvent que barbarie, et en même temps corruption effrénée. Quelquefois

encore, une situation vraiment ascendante vers la civilisation est prise pour de la décrépitude, parce qu'une certaine mollesse de mœurs vient remplacer la férocité des mœurs précédentes. Enfin il est faux qu'un peuple qui serait vraiment décrépit à plusieurs égards dût nécessairement s'éteindre comme le corps humain. L'homme individuel ne ressuscite point, mais les peuples ont souvent leur temps de résurrection. D'ailleurs, à supposer même qu'il en eût été autrement jusqu'à ce jour, on serait toujours fondé à soutenir que la cause en fut dans l'ignorance où l'on était encore des véritables principes de l'ordre social. Mais lorsqu'enfin l'on aura bien établi ces principes, et surtout lorsqu'on les aura mis à l'abri de toute controverse sérieuse, il est raisonnable d'espérer que le législateur pourra travailler pour des siècles. D'ailleurs une seule loi sage, un seul principe survit souvent à l'état politique du peuple à qui l'on en fit la première application. Souvent, après un long oubli, leur empire se rétablit de nouveau, et d'une manière plus stable qu'auparavant, parce qu'on a pu comparer leurs effets favorables avec les conséquences funestes du système qu'on leur avait substitué.

De tout ce qui précède il résulte bien évidemment que le législateur a plus d'un motif pour travailler sans relâche au perfectionnement des institutions. Cependant, pour mieux déterminer jusqu'où peuvent s'élever à cet égard ses espérances, je crois important de jeter un coup d'œil général sur la question si débattue de la *perfectibilité* de notre espèce.

D'abord j'avoue que je ne partage pas l'opinion des

philosophes qui prétendent que notre perfectibilité est *infinie;* car il est évident qu'elle a ses limites nécessaires dans les lois mêmes de notre organisation, ainsi que dans celles de tous les êtres qui agissent sur nous; mais je ne pense pas moins que cette tendance au perfectionnement de notre être est une propriété aussi inhérente à notre organisation que celle d'après laquelle nous sommes portés à respirer et à remplir toutes nos autres fonctions. Je pense aussi que nous sommes encore loin de pouvoir dire jusqu'où ses limites pourront se fixer un jour, tant au moral qu'au physique. Une des circonstances qui expliquent le mieux comment ce phénomène s'accomplit est la faculté de communication et d'accumulation de nos connaissances et de nos autres moyens d'action, faculté dont paraissent privées presque entièrement les autres espèces d'animaux, et qui fait que l'espèce humaine peut s'enrichir progressivement des résultats successifs de l'effort de tous les individus, non seulement de telle ou telle génération, mais encore de toutes celles qui, l'ayant devancée, ont eu avec elle des rapports quelconques de transmission.

D'un autre côté, je ne crois pas pouvoir admettre la doctrine de Saint-Simon, développée par ses disciples du *Producteur,* quelque consolante qu'elle soit pour le philanthrope, d'après laquelle on prétend que l'espèce humaine a une marche *toujours ascendante* vers son perfectionnement. Je pense que ces écrivains si recommandables ont été abusés à cet égard par une apparence spécieuse, et qui ne se rapporte même qu'à une très-petite portion des peuples actuels, savoir

qu'au travers d'une longue suite d'oscillations, tantôt en bien et tantôt en mal, nous sommes enfin parvenus à un état qui semble faire craindre moins de rechutes profondes que par le passé. Mais il ne me paraît pas moins démontré par toute l'histoire que notre espèce a eu des époques terribles de *rétrogradation;* que non seulement elle est restée souvent à peu près stationnaire, mais que trop souvent encore elle a laissé échapper presque entièrement les éclairs de civilisation qui avaient commencé à luire pour elle. Ce triste résultat est le plus généralement produit par l'invasion armée des peuples, surtout lorsque celui auquel reste la victoire est moins éclairé que celui qui subit le joug. On a vu, presque sans aucune exception, que la conquête, tout en faisant tomber le peuple vaincu au-dessous de son ancien état, empêche encore le vainqueur lui-même de se perfectionner par l'effet naturel du temps; et ce résultat est facile à concevoir, puisque le maintien d'une organisation fondée sur la violence doit nécessairement faire tourner l'emploi de tous les moyens sociaux vers le développement de la force brutale, et de toutes les autres voies d'iniquité qui s'opposent à celui de la véritable civilisation (1).

Toutefois, malgré ce que je viens de dire sur la funeste possibilité de rétrogradation de l'espèce hu-

(1) Voyez dans le *Traité de législation* de M. Comte, tomes 3 et 4, comment l'auteur démontre cette triste vérité par des faits incontestables, tirés de l'état social de presque toutes les nations du monde.

maine, je pense moi-même qu'au point où sont maintenant parvenues quelques nations de l'Europe, et surtout celles de l'Amérique septentrionale, il est difficile que nous retombions complétement dans la barbarie, malgré même les efforts combinés de plusieurs des gouvernemens européens; mais je suis loin de partager la quiétude qui pourrait être la conséquence de l'*optimisme* des écrivains du *Producteur*, ni leur persuasion qu'il faut laisser les peuples se débattre dans l'ornière de leurs erreurs pendant une longue suite de siècles, sans chercher, lorsque cela est possible, à leur communiquer des idées et des institutions qui leur fassent à cet égard devancer l'ordre fatal du temps. De même que les oppresseurs des peuples s'efforcent de les plonger ou de les retenir dans l'ignorance et l'asservissement, je pense que les amis des peuples doivent s'efforcer de les éclairer et de les conduire à la liberté. Par exemple, quoiqu'il soit possible, comme le dit l'auteur de l'article *Grèce*, dans le tome 5 du *Producteur*, qu'on ait eu tort de vouloir sans transition appliquer à ce pays une constitution à la française, je crois qu'il y a un milieu entre cet extrême et celui de vouloir, comme le conseille cet écrivain, le constituer régulièrement sous l'influence de ses prêtres, et celle de ses capitaines qui sont des espèces de seigneurs féodaux. Il me semble qu'au lieu de nous servir de notre supériorité dans les sciences et les arts pour aider à enchaîner les malheureux Grecs dans un système dont l'essence est d'arrêter long-temps tout progrès ultérieur, il serait beaucoup plus humain de répandre chez eux

l'instruction, l'industrie, et de rechercher s'il n'est pas dans leur organisation même quelques germes d'institutions plus conformes à la justice et à la raison que l'institution théologico-féodale. Au surplus, je ne puis ici discuter à fond ce point d'application de ma doctrine, et je n'ai cité l'erreur d'écrivains aussi éclairés sur la question qui nous occupe que pour faire voir combien il importe de ne pas outrer les principes. Souvent en dépassant leurs véritables limites on arrive précisément aux mêmes conclusions pratiques que ceux qui ne les admettent pas; et pour revenir à l'application de celui de la perfectibilité humaine, comme devant influer sur les déterminations du législateur, on voit que l'admission de ce principe n'est salutaire qu'autant qu'il sert à nourrir un juste espoir d'amélioration sociale, mais en rappelant qu'on ne doit jamais cesser de combattre la tendance contraire, et qu'il est peu prudent de n'attendre à cet égard des succès que du temps et de l'action des élémens même qui lui sont le plus contraires.

CHAPITRE III.

De quelques règles secondaires pour le législateur, et des limites de son intervention.

MONTESQUIEU, d'après Aristote, a posé comme une des règles principales du législateur, « *que les lois doivent être relatives à la nature et au principe du gouvernement.* » Ce n'est point ici le lieu d'examiner

la justesse des divisions du même auteur sur la forme des gouvernemens, car cet examen rentrerait dans le traité de *droit constitutionnel* ; mais je pense qu'il sera facile de faire voir toute la fragilité de la règle ci-dessus, même en ne considérant que les principes généraux de la législation. Certes, lorsque la nature et le principe d'un gouvernement sont conformes à la vraie nature de l'homme, c'est-à-dire lorsque la tendance de ce gouvernement est le bonheur du peuple, certes alors la législation doit s'y rapporter ; mais si l'institution primitive est radicalement vicieuse, si elle tend à entretenir non la paix, mais la dissension entre les citoyens, en favorisant une injuste distribution des charges et des avantages, faudra-t-il encore que la législation ultérieure n'ait d'autre but que de développer toujours davantage de semblables tendances? Telle sera donc la noble tâche du génie ! Le beau idéal de la législation ne sera donc que l'art funeste de perpétuer l'organisation du désordre, et de rendre impossible le retour à une meilleure institution ! Autant dire que l'art d'un médecin ne consiste qu'à entretenir les maladies et à les rendre incurables. On voit jusqu'où peuvent s'égarer les hommes les plus recommandables lorsqu'ils ne fondent point leurs principes sur une saine observation de notre nature. Ils sont alors entraînés, sans s'en apercevoir, à confondre sans cesse le fait avec le droit ; et de cette première méprise découleront toutes les inconséquences imaginables. Malheureusement telle est la position dans laquelle s'est placé presque constamment l'auteur de *l'Esprit des lois* ; et malgré de loua-

bles intentions, il serait facile de prouver qu'il ne raisonne presque jamais juste que lorsqu'il cesse d'être conséquent à son premier point de départ (1).

Il convient encore ici d'examiner une maxime qui a de l'analogie avec la précédente, et qui, je crois, n'a point encore été appréciée à sa juste valeur. « *Les lois doivent être conformes aux mœurs,* » ne cesse-t-on de répéter, *et c'est en vain qu'on fera de bonnes lois si les mœurs sont mauvaises.* » Je ne pense pas que tous ceux qui énoncent une telle proposition veuillent également proscrire toute loi tendant au perfectionnement de l'homme ; mais malheureusement c'est le sens ordinaire qu'on y attache, et elle est devenue une espèce de formule sacramentale dont on se sert chaque jour contre tout désir de perfectionnement. C'est ce qui m'engage à la scruter avec attention.

(1) Je suis faché d'avoir à m'expliquer de cette manière sur un écrivain tel que Montesquieu; mais la force de la vérité m'entraîne, et cette considération doit l'emporter sur toute autre. Indépendamment des erreurs déjà trop nombreuses que j'aurai l'occasion de combattre dans la suite de cet ouvrage et du traité de *droit constitutionnel*, voyez toutes celles qui sont signalées par M. de Tracy dans son *Commentaire sur l'esprit des lois*, ouvrage d'une simplicité et d'une raison admirables. Une réflexion qui tôt ou tard contribuera à faire tomber l'engouement général qu'on a pour Montesquieu, c'est que son ouvrage, qui dans le principe, il est vrai, fut attaqué par les partisans du despotisme monarchique pour quelques maximes favorables à la liberté, n'est presque invoqué de nos jours qu'en faveur du despotisme et de l'aristocratie.

Si l'on voulait seulement dire que les lois ne doivent point être en opposition trop marquée avec les mœurs, parce qu'alors elles n'auraient point assez de prise sur elles, ou parce qu'elles produiraient peut-être un effet contraire à celui qu'on se propose, je souscrirais pleinement à cette maxime. Je pense même que c'est là le sens que lui donnent quelques-uns de ceux qui l'emploient ordinairement; mais tous ne l'entendent point ainsi, et il est des personnes qui par là prétendent bien positivement qu'on chercherait en vain, par de nouvelles institutions, à rendre l'homme meilleur quand les mœurs sont mauvaises; qu'il n'y a rien de mieux à faire alors que de souffrir les mœurs telles qu'elles sont établies, car elles seraient toujours plus fortes que la loi; en un mot, que tout système de perfectionnement social par l'empire de la législation contre les mœurs ne sera jamais qu'une vaine théorie.

Je le répète, je conviens que les lois ne doivent point être en opposition trop marquée avec les mœurs, ou en général avec l'état moral d'un peuple. Ce serait une folie, par exemple, de vouloir sans transition donner aux Turcs les institutions de la France ou de l'Angleterre; ce serait trop révolter leurs habitudes; et loin d'améliorer leur état, un changement si subit ne ferait qu'en augmenter le vice, en apportant la confusion chez ce peuple, en brisant les anciens freins qui bien qu'imparfaitement le retenaient, et surtout en le faisant tomber sous une tyrannie plus violente encore après qu'on aurait échoué dans la tentative imprudente de le régénérer

tout d'un coup. Ce fut peut-être même une faute bien grave, dans le cours de notre révolution, de vouloir faire de suite participer tous les individus à l'exercice des droits politiques. Les habitudes, les mœurs du peuple français étaient encore trop souillées par la fange du despotisme et de l'aristocratie où il croupissait depuis plusieurs siécles. Ce n'est point par un décret qu'on fait soudain d'un ramas d'esclaves un peuple libre et vertueux.

Mais l'on ne doit pas tomber d'un extrême dans l'autre. S'il est sage de ne point heurter de front les habitudes d'un peuple, il serait bien insensé d'abandonner au hasard leur amélioration. Il faut d'abord faire une observation générale, c'est que rien n'est vraiment stationnaire dans le monde moral; tout ce qui ne se perfectionne pas se détériore; si les mœurs d'une nation sont mauvaises, et si la législation ne tend point à les épurer, elles seront bientôt détestables.

Mais que signifie d'ailleurs cette espèce d'opposition qu'on veut faire apercevoir entre les lois et les mœurs? L'ensemble des habitudes d'un peuple n'est-il pas toujours le résultat de son organisation sociale, c'est-à-dire de sa législation, *tacite* ou *expresse*? On dira, par exemple, que la fureur des duels tient en France *à nos mœurs*, et que c'est en vain que *nos lois* voudraient détruire un tel préjugé. Cette explication est extrêmement vague, ou plutôt cela n'explique rien; car autant vaudrait dire que cette partie de nos mœurs tient à nos mœurs, ce qui est vouloir expliquer un effet par cet effet même. N'est-il pas plus

raisonnable de voir la cause de ce préjugé dans l'ancienne institution des combats judiciaires, et dans la permanence d'autres institutions qui, même de nos jours, tendent toutes à établir et à honorer l'empire de la force? Une autre cause de ce mal n'existe-t-elle pas aussi dans l'imperfection des lois sur la réparation des torts, ainsi que de celles sur la garantie des droits de tous? Il est bien peu d'autres parties vicieuses des mœurs d'un peuple qui ne trouvent ainsi leur source dans quelques erreurs de législation, et qui ne puissent être en conséquence peu à peu corrigées par un meilleur système législatif.

Je vais examiner maintenant une nouvelle maxime de Montesquieu, dont il fait sa règle principale de législation, et sur laquelle je m'accorde avec lui, quant aux termes de la pensée, quoique cette pensée me semble exiger quelques développemens, autant pour en expliquer tout le sens que pour prévenir les abus très-fréquens d'un principe qui, par sa nature, semblerait le moins susceptible d'abus.

Le chapitre Ier, livre 29 de *l'Esprit des lois*, commence par les deux passages suivans :

« Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver, *l'esprit de modération doit être celui du législateur;* le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites; en voici un exemple :

» Les formalités de la justice sont nécessaires à la liberté, mais le nombre pourrait en être si grand qu'il changerait le but des lois mêmes qui les auraient établies; les affaires n'auraient point de fin, la

propriété des biens resterait incertaine, on donnerait à l'une des parties le bien de l'autre sans examen, ou on les ruinerait toutes les deux à force d'examiner.

» Les citoyens perdraient leur sûreté et leur liberté, les accusateurs n'auraient plus les moyens de convaincre, ni les accusés les moyens de se justifier. »

On ne peut qu'applaudir à ces passages, quoique ne présentant l'objet que sous un seul point de vue. Il est certain qu'en législation, comme dans toutes les affaires de la vie, et surtout dans celles d'une grande importance, il faut soigneusement éviter de se jeter d'un extrême dans l'autre; mais cette maxime de la *modération* a encore un autre sens, qui est moins facile à apercevoir, et dont l'oubli est aussi commun que funeste.

La véritable modération, dont le sens complet renferme aussi l'idée *de pondération, d'équilibre*, consiste à tout balancer, à tout peser dans les divers motifs d'une disposition législative, ou dans l'attente de ses divers résultats. L'objet de la loi doit être considéré *sous toutes les faces*, avant de pouvoir être justement apprécié. Voilà surtout ce qu'on doit entendre par l'esprit de *modération*, ou de *pondération* de législateur. Souvent, au premier coup d'œil, une mauvaise loi paraît détestable, parce que, dans l'un et l'autre cas, on n'a envisagé l'objet que sous des rapports insuffisans. C'est cette disposition, malheureusement si générale, à ne point embrasser un objet sous toutes les faces, qui favorise si puissamment l'esprit de sophisme de certains auteurs de propositions législatives; c'est

sur une telle infirmité de l'espèce humaine qu'est fondé cet art perfide et cruel de certains hommes d'état, qui consiste à savoir capter l'assentiment d'un prince, ou à enlever les suffrages d'une assemblée, en faveur des mesures les plus désastreuses. Un législateur vraiment digne de ce nom, fera donc tous ses efforts pour se préserver lui-même et pour détourner les autres de cet esprit d'examen partiel ou rétréci. La loi, nous l'avons déjà dit, n'est bonne que lorsque dans *son entier résultat* elle fait plus de bien que de mal, et lorsqu'elle fait tout le bien possible. Cette maxime ne saurait trop être rappelée, elle comprend à elle seule l'abrégé de toutes les règles du législateur.

Quant à l'abus qu'on fait souvent du précepte de Montesquieu, il porte sur une idée fausse de *modération :* pour certains hommes, qui presque toujours y trouvent leur compte, elle consiste à ne rien entreprendre contre les injustices les plus révoltantes, sous prétexte de ne point soulever les passions, ou de ne point ébranler l'édifice social. Législateurs perfides ou insensés! Vous ne voyez donc pas que la justice seule peut maintenir un véritable équilibre entre les passions, et assurer à jamais l'harmonie sociale? Le calme apparent qui résulte de l'oppression et du refus d'y porter remède, ce calme est précurseur de la tempête; osez donc être justes, il n'est point ailleurs de véritable modération, ni de véritable paix sociale!

Je sais qu'il est des circonstances difficiles où la prudence ne permet pas encore d'attaquer de front certains abus, parce que le législateur n'a pas tous

les moyens de faire adopter un meilleur système, ou parce qu'il serait dangereux de donner l'éveil à ceux qui profitent de ces abus, et qui ne manqueraient pas d'en ajouter de nouveaux pour consolider les anciens; mais hors ces cas d'absolue nécessité, l'on doit franchement corriger les vices d'une ancienne institution, ou du moins en préparer habilement l'extirpation, bien loin d'imiter la conduite de certains agens du pouvoir qui, lorsqu'on les presse de perfectionner la législation, ne répondent à un tel vœu qu'en se hâtant de la détériorer encore.

Après avoir examiné quelles sont les précautions principales dont le législateur doit s'entourer, nous sommes conduits naturellement à rechercher dans quels cas il doit sagement mettre des bornes à son intervention.

Nous avons vu que l'origine de toute législation ne venait que du besoin de suppléer à l'insuffisance des actes individuels, ou du besoin de rectifier les vices des conventions ou des actions relatives au but *commun* des associés; de là je tire trois conséquences nécessaires.

1° Toutes les fois qu'un acte n'intéresse pas ce but *commun*, il doit être hors du domaine de la législation. Par exemple, la profession des dogmes religieux est évidemment de ce genre, ainsi que les pratiques mêmes du culte, tant que ces pratiques ne portent aucune atteinte aux droits des autres citoyens. Chacun peut avoir des idées différentes sur la cause des êtres, et chacun peut manifester sa croyance à cet égard, sans que les rapports sociaux en souffrent, la

moindre atteinte. Il existe encore une autre considération bien importante pour que le gouvernement n'intervienne jamais dans les affaires de religion : c'est qu'il ne peut le faire sans le secours d'une classe d'hommes qui sont portés par leur position même à vouloir dominer exclusivement, à vouloir faire triompher à tout prix leurs opinions, sans considérer si elles s'accordent ou non avec le bonheur général. Je les suppose tous vertueux et de bonne foi, je les suppose, contre l'expérience de tous les siècles, je les suppose tous exempts de passions humaines, d'égoïsme, de vices d'aucune espèce; leur pouvoir temporel n'en serait pas moins dangereux par cela seul qu'ils regardent comme des devoirs des actes d'une autre nature que les devoirs humains, et parce que leur conscience leur prescrirait d'y sacrifier toute autre considération. Nous avons en outre montré précédemment combien il importe de ne pas mêler les idées religieuses avec les principes de toute science humaine; or, cette règle s'applique surtout à la science de la législation, qui embrasse l'homme dans tous ses rapports humains, et qu'il importe de ne pas compliquer davantage. Enfin vouloir imposer un frein à tout ce qui n'est que d'opinion ou de sentiment est un acte d'affreuse tyrannie; les actions seules doivent être directement dans le domaine de la législation, et même seulement lorsqu'elles peuvent être nuisibles ou utiles à la société.

2° (1) La législation ne doit point non plus inter-

(1) Tout cet alinéa n'est relatif qu'à l'état *actuel* de la société, dans lequel domine surtout le principe de la *compéti-*

venir lorsque les particuliers, livrés à eux-mêmes, suffisent au réglement de leurs intérêts. Dans ce dernier cas, il ne faut jamais perdre de vue que le législateur doit se garder d'entraver le développement naturel de nos facultés en prétendant toujours les régler. Mais outre ce motif général il en est d'autres particuliers, qui tous doivent porter à faire restreindre dans de justes bornes l'action du législateur. D'abord, indépendamment de l'inutilité de cette action lorsque les individus se suffisent à eux-mêmes, elle devient vraiment nuisible dans ce cas, puisque toute gêne inutile est une entrave et finit par être vexatoire. L'intervention du législateur est donc alors absolument opposée au but social; elle ne peut donc jamais être légitimée que par l'évidence de sa nécessité, et l'on doit user de beaucoup de réserve pour prononcer qu'elle est nécessaire. Une considération qui commande encore impérieusement cette réserve, c'est la tendance trop naturelle à tout être investi de puissance d'abuser des moyens qui sont à sa disposition. Or, plus il y a d'objets sur lesquels s'exerce la puissance, et plus cette tendance augmentera, en même temps que les moyens d'abus. Il importe donc extrêmement, sous ce nouveau rapport, de restrein-

tion individuelle, ou autrement de la *rivalité* continuelle des individus les uns envers les autres. Mais ces règles devraient nécessairement se modifier si jamais on venait à établir généralement le système de *communauté coopérative* sur le plan de M. Owen, système que j'examinerai à fond dans le traité de *droit constitutionnel*, et sur lequel j'ai dernièrement publié un petit volume.

dre l'action de la puissance législative. Enfin, sauf quelques exceptions peu nombreuses, chaque individu est le meilleur juge de son bonheur et des moyens de l'obtenir. Or, si l'on veut tout prévoir, tout *réglementer*, il est impossible de ne pas se méprendre souvent sur les vrais besoins de l'homme. Ces mépris sont souverainement anti-sociales, puisque, loin d'augmenter la somme des moyens des individus, et de diminuer les froissemens d'intérêts, elles diminuent les moyens individuels, et font naître dans la société de nouveaux élémens d'opposition. Elles sont en outre bien cruelles; car elles privent des êtres sensibles de la portion de bonheur qui semblait leur être dévolue par la nature, et dont ils eussent joui sans la funeste intervention d'un législateur ignorant ou inconsidéré.

3° Une autre règle consiste à ne jamais réprimer par la loi des actions dont le mal est moindre que celui qui résulterait des moyens de répression. C'est d'après ce principe, par exemple, qu'on ne poursuit point de légères offenses d'un père envers ses enfans, d'un époux envers l'autre, ni celles de l'enfance, ni même de légers torts entre des adultes, ni même encore certaines actions vicieuses qui ne rompent pas d'une manière sensible l'harmonie sociale. La raison en est que, dans tous les cas, le trouble jeté dans la société par l'autorité répressive serait infiniment plus considérable que celui occasionné par ces actes. C'est par des moyens indirects qu'il faut attaquer ces sortes de contraventions, et il faut surtout que les gouvernemens n'encouragent pas eux-mêmes le désordre et

les vices. A quoi servira, par exemple, de prononcer des peines contre le *mensonge* et la *flatterie*, comme on le voit dans quelques lois du moyen âge, si les gouvernans font tous leurs efforts pour ériger en vertus de tels vices, s'ils ne demandent qu'artifice, que fausseté, que bassesse dans les hommes qu'ils emploient, et s'ils ne cessent de faire une guerre à outrance à quiconque ose dire la vérité sur les abus qu'ils commettent? A quoi servira de faire des lois contre le luxe ou la prodigalité, ou l'intempérance, lorsqu'on verra les gouvernans mettre leur gloire dans la somptuosité, les profusions et le déréglement de toutes leurs passions? Le législateur doit donc non seulement s'abstenir d'interposer son action lorsqu'elle n'est pas nécessaire, ou lorsqu'elle ferait plus de mal que de bien, mais il doit encore se garder de mettre ses propres actions en opposition avec ses lois.

CHAPITRE IV.

De l'influence des différentes circonstances physiques sur la législation.

Dans les trois chapitres précédens j'ai tâché d'indiquer ceux des principes de la législation que je crois tenir à la nature de toute agrégation humaine, abstraction faite de la position matérielle où elle peut se trouver; mais n'est-il pas des circonstances particulières devant lesquelles ces principes devraient fléchir, ou se modifier du moins d'une manière essentielle?

Une des théories les plus saillantes de Montesquieu

est celle des divers *climats*, quant à leur influence sur la législation. Il a consacré à cet objet quatre livres entiers de *l'Esprit des lois*, et il semble avoir traité ce sujet avec une prédilection particulière. Cependant, je suis forcé de le dire, il n'en est aucun pour lequel il ait si complétement oublié sa propre maxime sur la *modération* en matière législative, et sur la nécessité de ne jamais se décider sans avoir considéré l'objet sous toutes les faces (1). D'après

(1) M. Villemain, dans son cours d'éloquence française, a remarqué avec beaucoup de raison que Montesquieu, en empruntant à Hippocrate sa théorie des *climats*, ne l'a présentée que *partiellement*, sans ajouter les propres modifications de l'auteur primitif au principe de l'influence des climats sur le caractère des peuples. C'est ce dont on va juger par un fragment du traité d'Hippocrate intitulé : *de l'Air, des Lieux et des Eaux*, où l'on verra que le grand médecin-philosophe de l'antiquité, examinant son sujet sous toutes ses faces, n'avait point négligé des considérations politiques qui ont complétement échappé à notre publiciste.

« Par là je juge que les Européens sont plus courageux que les Asiatiques ; car l'égalité des saisons engendre la paresse, et le changement exerce le corps et l'esprit, et les porte au travail. Or la lâcheté naît de l'oisiveté et de la paresse, et le courage est nourri par l'exercice et par l'action. Aussi les peuples d'Europe sont-ils plus belliqueux que ceux d'Asie. *Le gouvernement y a encore beaucoup de part ;* car les Européens ne sont pas sujets à des rois (il faut se reporter au temps d'Hippocrate) comme les Asiatiques ; et partout où les rois dominent (il veut sans doute dire les rois *absolus*, puisque Sparte avait ses rois) les peuples y sont lâches, comme je l'ai déjà dit ; car leur âme est esclave, et ils ne s'exposent pas volontairement pour un autre aux grands périls. Les Euro-

cette théorie, le climat déciderait *seul* du caractère et des mœurs d'un peuple, de la forme de son gouvernement, et de son état de liberté ou de servitude. Telle est la pensée qui domine toute cette partie de l'ouvrage, et c'est cette pensée que je vais combattre avec toute l'attention que mérite un auteur comme Montesquieu.

Je ferai d'abord remarquer deux contradictions frappantes dans les exemples qu'il choisit : après avoir attribué tous les vices aux climats méridionaux, et presque toutes les vertus aux pays du nord, il présente cependant les Indiens, ce peuple qui est placé sous une latitude si méridionale, comme possédant toutes les qualités sociales et les vertus les plus touchantes. Ensuite, dans le même chapitre, il offre le caractère des Japonais comme une sorte de type de toute espèce d'atrocités, quoique le climat du Japon soit infiniment moins chaud que celui de l'Inde.

Mais soumettons cette théorie elle-même à l'épreuve du raisonnement et de l'expérience, cette double pierre de touche de la vérité.

Il est certain que le climat, comme toute autre circonstance physique, et même comme toute autre spécialité d'un peuple, doit déterminer certaines particularités, soit dans la constitution primitive de l'homme,

péens sont libres, et ils courent aux dangers parce que c'est pour eux, et qu'ils rapportent seuls et l'honneur et le fruit de leurs victoires. Voilà de quelle manière la lâcheté et le grand courage *sont en partie les effets du gouvernement*; et c'est ce que l'on peut dire en général pour l'Europe et pour l'Asie. »

soit dans ses modifications ultérieures, soit dans sa manière de vivre, soit dans l'ensemble de ses usages économiques. Il est également certain que son caractère moral, et ce qu'on appelle ses *mœurs* doivent recevoir une influence analogue; enfin l'on conçoit encore que le législateur doive tenir compte de toutes ces circonstances, et qu'elles doivent l'obliger à varier *les moyens d'application* des principes sociaux.

Jusque-là je suis d'accord avec Montesquieu; mais d'abord il a trop oublié que de telles influences *n'exercent pas seules* leur empire sur les hommes, qu'elles peuvent elles-mêmes se modifier à l'infini, que souvent on peut les combattre et les balancer l'une par l'autre, et qu'on peut quelquefois leur faire produire un résultat tout opposé à celui qu'elles semblaient devoir opérer.

En second lieu, quelle que doive être la variété des *moyens* nécessaires au but de la législation, *ce but lui-même ne peut jamais varier*, et il ne saurait jamais être que *le bonheur de tous les membres de la société*, c'est-à-dire la jouissance de leurs véritables *droits respectifs*. Quel que soit le degré de chaleur qui pénètre le sol, c'est toujours le bien-être auquel aspire toute créature sensible, et jamais il ne peut être permis d'y attenter d'aucune manière sans une absolue nécessité. Elle pourra jouir ou souffrir plus ou moins vivement, mais partout elle recherchera le plaisir et fuira la douleur; partout il lui faudra sûreté et liberté dans le développement des moyens propres à se procurer l'un et à éviter l'autre. En tous lieux, comme en tout temps, le législateur devra tendre à ce résul-

tat; d'où naît l'obligation impérieuse et INVARIABLE de réunir ses efforts pour seconder un tel développement, et pour détourner tout ce qui tendrait à l'arrêter ou le dénaturer. *Jamais surtout il ne devra rien faire contre ce but.* Une juste distribution des moyens respectifs pour la satisfaction des besoins, c'est-à-dire en un mot, *la justice*, telle est la règle UNIVERSELLE, INVARIABLE, IMPRESCRIPTIBLE, à laquelle ne peut manquer aucun législateur sans être pervers ou sans tomber dans la plus funeste erreur.

On voit qu'il existe ainsi des bornes *bien déterminées* à la faculté de modifier les institutions d'un peuple. On peut et l'on doit, il est vrai, varier les *moyens d'application* des principes sociaux; mais *ces principes étant invariables*, le mode d'application ne peut jamais être tel qu'il attente aux principes eux-mêmes. La forme d'un gouvernement n'est donc point arbitraire, car elle doit toujours être contenue dans cette limite. Ainsi, par exemple, l'expérience ayant fait voir jusqu'à présent que les hommes investis de puissance sont disposés à en abuser, il faudra partout, jusqu'à ce qu'une telle disposition soit changée, employer de fortes précautions contre cette disposition malheureuse, qui est d'autant plus funeste qu'elle fait produire un résultat entièrement opposé au but qu'on se propose. Toute forme qui favorise cette tendance, au lieu de la combattre, sera donc essentiellement vicieuse DANS TOUS LES LIEUX ET DANS TOUS LES TEMPS. Ainsi, d'après une considération analogue, la juste distribution des avantages sociaux étant le seul but de l'organisation publique, partout la forme *aristo-*

vratique d'un gouvernement, c'est-à-dire celle où tous les avantages sont dans un *un petit nombre* de mains, sera *vicieuse* et ANTI-SOCIALE.

Une autre conséquence de ces principes, conséquence dont nous avons déjà aperçu quelques prémisses dans le chapitre II de cette section, c'est qu'en voulant diriger telle ou telle influence matérielle qui agit sur un peuple, on doit prendre garde de ne point donner à ce peuple un caractère factice et contraire à sa nature spontanée. C'est avec une grande réserve qu'on doit tenter *directement* par la législation de régler les actions de l'homme. En général, pour procurer tout l'essor nécessaire à ses dispositions favorables, comme pour empêcher l'effet de ses passions nuisibles, il suffit presque toujours des lois protectrices des droits de chacun. Que nul ne soit entravé par la puissance publique dans ce qu'il peut entreprendre de légitime, mais que cette puissance intervienne contre quiconque voudrait troubler les autres dans la jouissance de leurs droits, ou s'attribuer une part illégitime des avantages sociaux. Alors on peut être assuré de voir naître tout le mouvement nécessaire à la satisfaction des besoins, même chez les hommes les plus difficiles à émouvoir, tout comme on verra régner la paix entre les hommes chez qui le sang bouillonne avec le plus de violence. Voyez quelle activité prodigieuse se développa chez le flegmatique Hollandais lorsqu'il eut recouvré son indépendance. Et dans l'antiquité, voyez quelle modération le peuple romain, ce peuple devenu si cruel par la suite, sut mettre dans toutes ses opérations

intérieures, tant que le gouvernement lui-même ne l'eut pas, privé de tous les moyens de faire valoir paisiblement ses droits.

Je crois avoir démontré suffisamment que malgré la différence des circonstances physiques, la législation ne peut jamais varier dans *son but*, qui sera éternellement le même pour tous les peuples; et je pense en outre que les moyens d'y parvenir ne peuvent eux-mêmes varier que par des nuances, et jamais dans leur direction essentielle, qui doit être invariable dans toutes les hypothèses possibles.

Mais, dira-t-on peut-être, de tels principes, quelque fondés qu'ils puissent être, n'empêcheront pas *qu'en point de fait* il n'en soit partout autrement, et que Montesquieu n'ait eu du moins raison lorsqu'il a pensé que les peuples des climats chauds devaient être subjugués par les peuples septentrionaux, et que ceux-ci étaient seuls destinés à la liberté, tandis que les autres étaient condamnés à un esclavage perpétuel.

Sur le premier point, il est certain que les peuples septentrionaux sont disposés à se porter vers le Midi pour en faire la conquête; mais cela prouve seulement qu'un meilleur climat les attire fortement, parce qu'en général les pays chauds produisent plus que les pays froids. Or le sentiment du besoin peut leur donner un assez haut degré d'énergie et une grande persistance, qui ont pu contribuer souvent à leur assurer la victoire; mais outre que ces causes sont déjà étrangères au simple degré de chaleur comme principe de force ou de faiblesse, il est certain aussi

que ce sont presque toujours des vices d'organisation politique, et non ces causes matérielles, qui ont livré les nations aux conquérans étrangers (1). Rome à son berceau, mais jouissant d'une certaine liberté intérieure, ne fut point subjuguée par les Gaulois; mais Rome esclave fut envahie tour à tour par chaque horde barbare qui mit le pied sur son territoire.

D'ailleurs les nations du Midi n'ont-elles pas aussi subjugué celles du Nord? Long-temps avant de succomber, Rome n'avait-elle pas envahi les Gaules, l'Helvétie, une partie de la Germanie, ainsi que la Grande-Bretagne? Annibal, à la tête de ses Africains, n'avait-il pas antérieurement traversé presque sans obstacle une partie des Gaules et de l'Italie? Plus tard, les Arabes n'ont-ils pas conquis l'Espagne et toute la Grèce ancienne et moderne? Charlemagne n'envahit-il pas la Saxe, et Guillaume l'Angleterre? Enfin, tandis que l'Espagne seule résistait à Napoléon, ce conquérant n'avait-il pas étendu son empire et sur l'Allemagne et sur le Danemark, et jusque

(1) M. Charles Comte, dans son *Traité de législation*, tom. 2, a prouvé, d'après les relations uniformes de tous les voyageurs, que c'est dans les pays chauds, même sous la zone torride, que se trouvent les hommes les plus grands, les plus forts, et en général les mieux développés sous tous les rapports. Il attribue ce phénomène, avec beaucoup de raison ce me semble, à ce qu'en général les pays chauds produisent plus de moyens de subsistance, en sorte que leurs habitans ont rarement à souffrir des privations, et qu'ils ont besoin de moins de fatigue pour se procurer la satisfaction de leurs besoins.

sur l'immense colosse du Nord, qui ne put lui opposer que la dévastation et l'incendie, après avoir subi presque autant de défaites que l'ennemi lui avait livré de batailles?

En second lieu, sous le rapport de la liberté intérieure, si nous considérons les peuples du Midi, chacun dans son histoire particulière, de nombreux faits viendront encore démentir l'assertion qu'ils soient impérieusement condamnés à l'esclavage par la nature de leur climat. La Grèce de Miltiade et de Pélopidas eut-elle un autre climat que la Grèce courbée tour à tour sous le joug de Philippe, des Romains, des Arabes et des Tartares? Son climat a-t-il changé tout à coup depuis la noble lutte qu'elle vient d'engager avec ses derniers oppresseurs? Et Rome, chassant les Tarquins, eut-elle un autre climat que sous la tyrannie d'un Néron, d'un Caligula, ou sous le joug plus avilissant et souvent aussi cruel de ses prêtres couronnnés?

Faudra-t-il, pour achever une démonstration déjà si complète, examiner l'état actuel de l'Europe sous le rapport de la liberté? Si l'on excepte l'Angleterre et la Suède, que des circonstances particulières ont favorisées, tout le reste du Nord gémit non seulement sous le despotisme politique absolu, mais encore sous l'empire de la féodalité, de cette servitude domestique qui assimile presque l'homme aux animaux, et qui, tant qu'elle subsiste, rend impossible tout retour à civilisation. Dans le Midi de l'Europe, au contraire, à l'exception d'un très-petit nombre de points, la féodalité n'existe plus, ou bien elle ne

laisse que peu de traces. Et quant à la liberté politique, quoique la France et l'Allemagne méridionale n'aient encore que des institutions trop imparfaites, quoique la Suisse à beaucoup d'égards soit tombée en décadence, quoique l'Espagne ait été replacée par une force étrangère sous le joug qu'elle avait secoué, quoique l'Italie n'ait jeté qu'un faible éclair d'indépendance, enfin lors même que la Grèce devrait retomber encore sous le joug de fer qu'elle entreprend de briser, il n'est pas moins certain que tout le Midi de l'Europe marche vers la liberté, tandis que le Nord reste encore presque entièrement enseveli dans le sommeil de la servitude.

Concluons de tant d'exemples divers que malheureusement, il est vrai, l'erreur a fait le tour du monde entier, entraînant avec elle le despotisme, ainsi que tous les maux dont il est le père; mais gardons-nous de croire que le triomphe de la vérité ne puisse enfin s'étendre sur toute l'espèce humaine. Rejetons donc cette fausse théorie qui condamne la moitié du monde à l'esclavage, théorie désolante et pernicieuse, puisqu'elle tend à justifier les institutions les plus funestes. Non la nature n'a mis sur la terre aucun homme pour être irrésistiblement l'esclave d'un autre. Partout elle l'a doué de qualités et d'imperfections, de force et de faiblesse, et ce mélange suffit à expliquer la lutte du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la propension à la liberté et à la servitude. Mais heureusement, aussi l'homme, dans tous les lieux, a encore plus de tendance au bien qu'au mal; la douce faculté sympathique le porte à désirer le

bonheur d'autrui; et son intérêt même, lorsqu'il est bien entendu, l'excite à ménager celui de ses semblables. Heureusement encore il est doué d'une faculté de perfectionnement progressif dans l'individu et dans l'espèce, qui ne laisse guère entrevoir de bornes que celles de l'entière satisfaction de ses besoins. Aussi, malgré les nombreuses déviations des peuples dans la recherche des vrais principes sociaux, l'espèce humaine marche sur une foule de points vers son amélioration. L'époque actuelle est surtout remarquable, et bien plus encourageante qu'aucune des précédentes époques. Lors de la révolution française, par exemple, deux choses principales manquèrent à son entier succès : plus de maturité dans les idées libérales, et une tendance commune avec les nations qui l'avoisinent; mais aujourd'hui de nombreuses expériences ont en peu d'années avancé l'esprit public de plusieurs siècles, et plusieurs peuples à la fois ont le sentiment du même besoin de régénération politique. En vain le despotisme nous menace-t-il d'appesantir encore nos chaînes (1); en vain le privilége semble-t-il jeter de nouvelles racines : rassurons-nous, les chaînes se briseront, et l'aristocratie succombera sous ses propres efforts. Peut-être le despotisme et l'aristocratie réunis pourront-ils encore porter quelques coups redoutables, mais ce seront les derniers. Ainsi la bête féroce qui vient d'être

(1) Ceci fut écrit lorsque la prétendue *Sainte-Alliance* était encore dans toute sa force, et venait de faire succomber les libéraux de l'Italie et de l'Espagne.

frappée du coup mortel blesse encore en se débattant; son agonie peut encore inspirer de l'effroi, mais l'instant de sa plus grande fureur est celui qui précède sa mort!....

Quoiqu'il s'agisse, dans ce chapitre, de l'influence que les circonstances physiques, *en général*, exercent sur la législation, j'ai cependant cru devoir insister sur ce qui concerne spécialement les *climats*, soit parce que Montesquieu avait traité cette partie avec une grande complaisance, soit parce que le degré de latitude d'un pays entraîne effectivement une foule de particularités matérielles, soit enfin parce que les principes que j'ai eu l'occasion d'établir à cet égard peuvent s'appliquer à toutes les autres circonstances physiques d'un peuple.

En effet rien n'est plus facile que de faire cette application aux autres circonstances locales indiquées dans l'*Esprit des lois* sur ce point. Ainsi, par exemple, il est certain qu'un pays de montagnes est plus aisé à défendre qu'un pays plat contre des armées régulières, et surtout contre la cavalerie et l'artillerie. D'un autre côté, l'air et le régime des montagnes peuvent donner plus de vigueur au corps et un certain sentiment d'indépendance; mais il est tant d'autres causes qui peuvent neutraliser ces effets, qu'on a vu des pays très-montueux souffrir long-temps et avec résignation la servitude, tandis que les habitans des pays plats tentaient les plus grands efforts pour s'en affranchir. Ainsi la Grèce, ainsi l'Espagne restaient paisiblement esclaves, lorsque les habitans des plaines bataves conquéraient vaillamment leur liberté.

Je ne conçois pas, je l'avoue, ce qu'entend Montesquieu lorsqu'au nombre des causes de l'esprit d'indépendance des montagnards, il dit que dans les montagnes, qui sont ordinairement des lieux peu fertiles, « *la liberté*, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, *est le seul bien qui mérite qu'on le défende.* » Il faudrait d'abord supposer que le gouvernement des pays montueux soit toujours protecteur, et ce n'est assurément point un gouvernement de ce genre que les Espagnols ont défendu contre les armées de Napoléon. Mais en outre que signifie cette expression que la liberté est le seul bien digne d'être défendu chez les montagnards? La liberté est-elle autre chose que la faculté de n'être point troublé dans la jouissance de tous les biens qu'on peut avoir à sa disposition? Que serait la liberté de ne jouir de rien ou de manquer de tout? En vérité, je ne conçois pas comment on peut trouver de la profondeur à ces pensées; j'ai le malheur, moi, de n'y trouver qu'un assemblage d'erreurs de fait et de raisonnement.

Il me reste à dire un mot sur le plus ou moins de supériorité des diverses races de l'espèce humaine, quant à l'influence que pourrait avoir sur la législation une telle différence, si elle existait réellement. Et d'abord, M. Comte me paraît avoir aussi démontré de la manière la plus satisfaisante que les physiologistes sont loin d'avoir encore les données suffisantes à la décision rationnelle de cette question; mais je suppose un instant (d'après quelques-uns d'entre eux) que la race *caucasienne*, à laquelle nous appartenons, eût réellement une prééminence d'organisation sur

les autres races, notamment sur celle des nègres et des indigènes de l'Amérique; s'ensuivrait-il que les principes *généraux* de la législation dussent être différens pour les diverses races d'hommes, et que, par exemple, les nègres et les hommes de couleur cuivrée dussent être nécessairement esclaves, comme l'ont prétendu presque tous ceux qui étaient intéressés à cet esclavage? Mais s'il suffisait d'une infériorité d'organisation pour motiver une telle conclusion, il faudrait, pour être conséquent, condamner aussi à l'esclavage tous ceux qui, dans notre race, ont moins d'intelligence que les autres; et je demande un peu où se fixerait à cet égard les diverses lignes de démarcation entre toutes ces variétés d'une même race. On ne pourrait pas même se borner à deux grandes classes, dans l'une desquelles seraient tous les privilégiés, tandis que l'autre ne comprendrait que des surbordonnés; car le principe devrait s'appliquer aux moindres nuances. Mais alors comment décider si Euripide serait l'esclave de Sophocle, ou Sophocle l'esclave d'Euripide; si Socrate serait l'esclave de Platon, ou Platon celui de Socrate; si Voltaire serait l'esclave de Racine, ou Racine de Voltaise? On voit à quelle absurdité peut conduire tout système qui n'est pas fondé sur les véritables principes. Répétons-le donc encore une fois : quelles que soient les circonstances matérielles où se trouve un peuple, soit quant à son organisation, soit quant aux lieux qu'il habite, etc., dès l'instant que les individus qui le composent sont doués de *sensibilité* et du besoin *d'être heureux* qui en est la conséquence,

les principes de leur législation ne peuvent qu'être ces mêmes quant *au but* et quant aux autres *données fondamentales*. Les *moyens* d'arriver à ce but peuvent varier, il est vrai, mais sans que cette variation puisse jamais aller au point de contrarier le but. Et par exemple, dans la question de supériorité ou d'infériorité des races humaines, loin que l'infériorité pût jamais justifier l'oppression et le maintien de l'ignorance dans la race opprimée, elle ne serait qu'un motif d'une plus grande protection et du devoir d'augmenter les moyens d'instruction; car on ne doit pas oublier en outre ce que nous avons établi dans le chapitre III de la première partie, que la faiblesse a tous les *droits* et la force tous les *devoirs*. C'est ainsi que tout se touche dans notre système, et qu'une série de principes sert toujours d'appui aux autres principes, malgré la différence des branches auxquelles ils appartiennent.

On pourrait encore rattacher à l'examen des circonstances matérielles d'un peuple quelques autres questions intéressantes, telles que celles sur l'étendue du territoire, sur ses limites, sa division intérieure, le nombre total ou relatif de ses habitans; mais ces questions cessent d'appartenir aux principes *généraux* de la législation, et ne peuvent trouver leur place que dans le traité de *droit constitutionnel*.

CHAPITRE V.

De l'influence de certaines époques sur la confection ou l'application des lois.

L'OBJET de ce chapitre peut être envisagé sous deux points de vue principaux : 1° quelle doit être l'influence de certaines époques sur l'opportunité de faire certaines lois, ou un corps complet de lois? 2° jusqu'à quel point les meilleures lois possibles pour un certain temps, seraient-elles bonnes dans un autre temps?

La première de ces deux questions m'a été suggérée par une discussion qui eut lieu en 1815 entre les jurisconsultes les plus célèbres de l'Allemagne. Il s'agissait de savoir, en thèse générale, quand il peut être convenable de faire un code *commun à toutes les provinces du même État*, et en particulier si l'Allemagne était mûre pour recevoir un tel code, mais spécialement en droit privé. M. *Thibaud*, professeur de droit à l'université de Heidelberg, se prononça pour l'affirmative; et l'opinion contraire fut embrassée par M. *de Savigny*, professeur de droit à l'université de Berlin.

Quoique je n'aie lu que l'ouvrage du dernier de ces écrivains, je crois néanmoins pouvoir présenter quelques réflexions sur la question *en général*, sans me livrer à un examen positif sur son application à l'Allemagne, examen qui ne peut entrer dans un ouvrage de théorie générale.

Traitons d'abord la première partie de la question: M. de Savigny, qui soutient la négative, se fonde principalement sur ce que (prétend-il), dans les modifications législatives qui se font successivement, *le sentiment du besoin les ayant toujours inspirées, elles se conforment toujours à ce besoin*, tandis que, *dans une révision postérieure, on a souvent perdu la trace des motifs qui les avaient fait naître*, ce qui conduit à fausser tous les vrais rapports des choses.

Pour bien apprécier cette partie du raisonnement de M. de Savigny, il faut d'abord observer qu'il part d'une supposition qui est démentie par l'histoire de tous les peuples : il suppose que le peuple a *constamment joui de tous ses droits*, de manière à *se développer librement*, et à pouvoir toujours subvenir *à ses vrais besoins législatifs*. Mais cette hypothèse n'est-elle pas complétement fausse? En effet, si l'on considère l'épouvantable oppression qui pesa sur tous les peuples connus dans leur enfance; et si l'on songe en outre que le principe de presque tous leurs gouvernemens ne fut jamais fondé que sur les intérêts de quelques privilégiés, je pense qu'on ne peut hésiter à renverser la proposition et à dire « que *la législation successive des peuples*, telle que l'histoire nous la montre, *n'est presque jamais l'expression des vrais besoins des peuples auxquels elle est destinée* ». M. de Savigny est donc parti dans cette discussion d'une supposition entièrement fausse, qui doit avoir vicié tous les raisonnemens fondés sur une telle supposition. C'est trop souvent qu'on invoque ainsi l'histoire

en dénaturant ses aperçus, et en négligeant ses véritables leçons.

Quant à ma propre opinion, une considération qui me paraît décisive en faveur des révisions générales, lorsqu'elles ont lieu avec les précautions convenables (question subsidiaire que j'examinerai tout à l'heure), c'est que le fait seul de semblables révisions produit plusieurs avantages considérables. En premier lieu, dès que la nécessité d'une telle opération est aperçue, même dans un gouvernement despotique, c'est qu'on sent que les besoins de la nation n'ont pas été suffisamment satisfaits, soit dans le principe, soit par les actes successifs, ou bien que ces actes ne sont pas en harmonie entre eux, ou peut-être encore que leur complication ajoute aux difficultés de l'étude et de l'application des lois ; secondement cette résolution de jeter un coup d'œil général sur tout un système de lois dispose nécessairement à des vues plus élevées, plus philosophiques, en même temps qu'elle dégage des petites passions ou des préjugés particuliers qui président presque toujours aux mesures partielles ; troisièmement enfin une révision *générale* peut seule faire voir sous leurs divers rapports les objets si multipliés de la législation. Cette révision seule peut faire apercevoir leur liaison, l'analogie ou la différence des principes, et conséquemment les doubles emplois, les contradictions, les insuffisances et les lacunes.

Je pourrais invoquer à l'appui de ces considérations l'exemple de tous les peuples dont les lois ont subi des révisions générales, même de la manière la

plus imparfaite; mais je pense que celui de la France et de l'Angleterre sera plus que suffisant : et d'abord, quant à l'Angleterre, voyez quel affreux chaos offrait sur tous les points le recueil de sa législation *successive !* Eh bien, quoique je sois loin de regarder comme un modèle l'essai de révision que l'un de ses ministres a tenté depuis quelque temps, est-il un seul individu qui puisse nier l'immense supériorité de ses statuts *généraux* sur l'ancien recueil de ses statuts *partiels ?* Et quant à nos divers codes, mais surtout le code *civil*, quoique je sois également loin de dissimuler leurs imperfections, essaierait-on sérieusement de les comparer avec l'assemblage informe de tout ce qui constituait jadis notre législation?

Je passerai maintenant à la seconde question, celle relative au temps le plus opportun pour une révision générale des lois. M. de Savigny me semble frappé d'une seule considération, juste en elle-même, mais qui lui fait négliger toutes les autres : il pense avec raison, j'en conviens, qu'on ne devrait procéder à un tel travail que dans un temps où la science des lois serait plus avancée que dans les époques de la législation antérieure; mais si cette règle est juste elle demande à être sainement comprise, et elle doit en outre admettre une exception.

Premièrement elle doit être sainement comprise; car il faut, avant tout, bien déterminer ce qu'on entend par l'idée de *perfection de la science des lois.* Indépendamment du peu de justice que M. de Savigny rend à ses compatriotes et à lui-même, sous le rapport des connaissances positives et historiques en

législation, il compte tout-à-fait pour rien l'influence des idées philosophiques, ainsi que l'esprit de méthode qui ont fait tant de progrès en Europe depuis trente ans, et qui ont éclairé toutes les sciences d'un jour tout-à-fait nouveau.

Secondement, cette règle doit admettre une exception; car d'abord nous avons déjà vu que le seul fait d'une révision générale amène de grands avantages, qui peuvent jusqu'à un certain point balancer l'inconvénient d'un défaut de certaines connaissances positives, ou qui contribuent à les faire acquérir; mais il est en outre des circonstances très-favorables aux améliorations législatives, indépendamment de la science même : telles sont les grandes commotions politiques, surtout lorsque les gouvernemens sont d'accord avec les peuples; et c'était précisément le cas où se trouvait l'Allemagne lorsque s'est élevée la question dont il s'agit. En pareil cas, tous les cœurs sont électrisés par un noble élan; les classes privilégiées se disposent alors plus facilement au retour de la justice; alors aussi les besoins extraordinaires de l'état, ses dangers mêmes font mieux voir le vice fondamental des institutions, et tout cède à de si puissans intérêts. Enfin c'est dans de telles circonstances que toutes les idées se développent, que les hommes de génie semblent sortir du sein de la terre, et que l'autorité législative peut s'élever par leur secours aux plus hautes conceptions. Il faut donc bien se garder de laisser échapper de telles époques pour une révision générale des lois.

J'arrive à la seconde question principale de ce

chapitre, qui a été traitée complétement par Bentham (1), dont j'adopte en grande partie les idées : il observe d'abord avec raison que le temps n'étant rien par lui-même, son influence n'est autre que celles des causes physiques et morales dont il marque seulement la succession. Quant aux causes purement physiques, le temps peut en effet amener des changemens dans le sol, dans le climat même, et ces changemens pourront nécessiter des modifications dans les lois; mais comme j'ai traité dans le chapitre précédent de l'influence des causes physiques, je ne parlerai ici que des causes morales dans leurs rapports avec certaines époques. Toutefois, même pour ce dernier genre de causes, la question se subdivise en deux parties : 1° jusqu'à quel point l'état moral d'un peuple, à une époque donnée, peut-il s'opposer à une législation supposée bonne dans telle autre époque? 2°, jusqu'à quel point cette même législation pourra-t-elle convenir à une époque future?

Sur la première partie de la question, je trouve dans le même chapitre de Bentham (2) un passage qui a tant de force et de raison que je ne crois pouvoir mieux faire que de le transcrire en entier. Cependant je ferai au préalable une observation sur deux points à l'égard desquels je diffère plus ou moins de l'opinion de cet auteur : En premier lieu, je ne pense point, comme lui, que les lois *constitutionnelles* soient plus *arbitraires* que les autres lois,

(1) *Traités de législation*, tome III, chapitre IV, page 379.
(2) Pages 382-383.

ce que j'espère démontrer dans le chapitre suivant. Secondement, quoique je pense avec Bentham que les lois conformes au bonheur de l'homme dans un temps ne peuvent jamais cesser d'avoir ce caractère, je rappellerai qu'il ne faut point perdre de vue la règle de tactique dont j'ai parlé au chapitre III, qui veut qu'on suspende quelquefois l'application entière d'un nouveau système législatif, en raison des obstacles de divers genres que peut amener l'état moral d'un peuple, ou la position plus ou moins forte des opposans à ce système.

Je vais maintenant transcrire le passage dont il s'agit :

« *Les meilleures lois possibles dans l'époque actuelle,* » *auraient-elles été les meilleures possibles dans les* » *temps passés?*'

» Il y a deux classes de personnes qui tiennent pour » la négative : les uns sont ceux qui, par indolence, » timidité, ou par des motifs moins pardonnables, se » sont déclarés contre toute idée de réforme ou d'a- » mélioration. Rien de plus heureux, rien de mieux » imaginé, pour favoriser leur inertie, que de pou- » voir tirer de l'excellence même d'un système de lois » une objection décisive contre sa convenance, et de » prononcer solennellement que l'auteur est un uto- » pien, un fou dangereux. Il est vrai que leur pré- » tendu argument, quand on l'approfondit, ne paraît » qu'une contradiction dans les termes; mais com- » bien peu de gens seront capables d'examiner à fond » des absurdités revêtues d'un ton sentencieux! Or » il est bon, pour accoutumer l'esprit à l'erreur,

» d'appliquer ce faux raisonnement aux lois du temps » passé, afin de le transférer aux lois présentes. Ce » n'est pas la première occasion où l'on place pour » ainsi dire un sophisme à deux mille ans en arrière, » pour surprendre plus adroitement les esprits.

» La seconde classe est composée de ceux qui ont » à défendre ces religions fausses et absurdes qui sont » entrées dans les détails de la législation.

» Un musulman capable de réfléchir et de s'éclai- » rer, appelé à passer plusieurs années en Angleterre, » est également frappé des effets de son gouverne- » ment. Il s'élève jusqu'à admirer la liberté des cultes, » celle des individus, les progrès des sciences et de » l'industrie. Il ne peut s'empêcher de reconnaître » dans ces lois humaines une sagesse très-supérieure » aux institutions de Mahomet, qu'il rapporte à Dieu » même. Les défauts de ces lois émanées du ciel sont » si palpables et si manifestes qu'il est impossible de » se les dissimuler. Mais je le suppose encore attaché » aux préjugés de son enfance, que fera-t-il dans un » tel embarras? Comment parviendra-t-il à fasciner » son entendement? Comment conciliera-t-il ce ramas » d'extravagances et de sottises avec la prétendue » inspiration du prophète? Voici ce qu'il fera : il dis- » culpera le législateur, mais il accusera le peuple; » c'était, dira-t-il, un peuple stupide, grossier, opi- » niâtre, porté à l'idolâtrie, et qui avait besoin, » comme les animaux indociles, d'un traitement ri- » goureux. Après avoir mis sa conscience en sûreté, » il conviendra sans peine que, dans un certain sens, » ses lois étaient mauvaises; mais il soutiendra que,

» dans un autre sens, elles étaient les meilleures pos-
» sibles. Elles étaient mauvaises en théorie, vous dira-
» t-il, mais elles étaient bonnes en pratique; elles
» étaient mauvaises pour un autre peuple, mais elles
» étaient bonnes pour celui-là; elles étaient mau-
» vaises en apparence, mais elles étaient bonnes en
» réalité.

» Cet argument est assez plausible tant qu'on reste
» dans des termes généraux; mais si vous entrez dans
» les détails, si vous en venez à l'application, vous
» mettez votre musulman mal à son aise; l'illusion ne
» pourra plus se soutenir. En effet, supposez le peu-
» ple le plus superstitieux et le plus grossier; quel
» avantage verra-t-on à laisser à ce peuple de grands
» délits sans aucune peine, à infliger au contraire de
» grandes peines à des délits imaginaires, à omettre
» totalement toutes les bases d'agravemens, d'exté-
» nuation, de justification et d'exemption dans les
» cas individuels, à abandonner toute la procédure
» à un arbitraire absolu, à fatiguer le peuple de res-
» trictions minutieuses, à lui imposer des devoirs ab-
» surdes, des obligations frivoles, à le condamner à
» l'ignorance et à l'esclavage politique, à lui défendre
» toute espèce de progrès, en faisant de toutes ses lois
» et de toutes ses coutumes des institutions divines,
» qu'il ne peut songer à perfectionner sans commettre
» un attentat contre Dieu même? Vous étiez, dit-on,
» une nation ignorante et superstitieuse; mais pour-
» quoi Mahomet vous a-t-il donné des lois capables
» d'augmenter ces défauts plutôt que de les dimi-
» nuer. Il est possible qu'il eût été forcé d'employer

» des peines un peu plus sévères, parce que, dans » un état de demi-barbarie, les hommes ont moins » d'influence les uns sur les autres par l'opinion, par » la sanction populaire, et parce qu'ils sont moins ac- » coutumés à obéir aux lois, à reconnaître l'autorité » du gouvernement; mais si des peines un peu plus » sévères sont peut-être nécessaires pour un peuple » qui n'est pas encore civilisé, ne devait-il pas pré- » voir la civilisation future, et laisser la possibilité » d'adoucir les châtimens? D'ailleurs est-ce une rai- » son pour punir ce qui ne doit jamais être puni? Est- » ce une raison pour punir sans choix et sans mesure? » L'ignorance du peuple est-elle une raison pour ne » définir aucun droit, pour ne limiter aucun pou- » voir, et pour laisser le code civil dans la même im- » perfection que le code criminel?

» Le mahométan vous dira peut-être que ces dé- » finitions, que ces limitations, supposaient un état » de connaissances qui n'existait pas, et que le législa- » teur n'aurait pas pu se faire comprendre; mais cette » évasion ne mène pas loin car avec les mots de » l'Alcoran et rien de plus on peut faire un code qui » contiendra cent fois plus de choses utiles que l'Al- » coran sans aucune de ses absurdités.

Le mahométan vous dira encore que si le peuple » avait pu comprendre un code plus parfait, il n'au- » rait pas voulu le recevoir, que Mahomet flatta les » passions et les préjugés de ses sectateurs, et que » s'il eût voulu les heurter il aurait échoué dans son » entreprise.

» Mais quelque ignorant, quelque opiniâtre que fût

» un peuple, Mahomet n'a-t-il pas attaqué hardiment
» ses habitudes les plus invétérées, ses préjugés les
» plus enracinés? N'a-t-il pas cherché les penchans
» auxquels ce peuple était le plus adonné pour les
» punir avec les plus grandes rigueurs? Et puis, si ce
» peuple n'avait pu supporter les restrictions les plus
» nécessaires, pourquoi lui aurait-il imposé cette
» multitude de restrictions frivoles? On s'étonne bien
» plus de l'obéissance des disciples qu'on ne croit
» à la timidité de l'instituteur. Où s'est-il montré
» faible, craintif, pusillanime? Dans quelle occasion
» a-t-il ménagé les opinions dominantes? Quand un
» homme possède cette âme intrépide, ce grand ca-
» ractère qui le met à la tête d'un peuple, qui le rend
» législateur et prophète, l'empire du passé s'efface,
» il commande à l'avenir, il devient maître des opi-
» nions et des affections. Un enthousiaste est composé
» d'un courage actif et d'une ardente imagination ;
» un homme timide, un égoïste ne sera jamais le
» fondateur d'une nouvelle loi. *Nemo unquàm vir*
» *magnus sine aliquo efflatu divino fecit.* Ce n'est donc
» pas à des considérations de prudence personnelle
» qu'on peut attribuer l'imperfection des lois de Ma-
» homet. Il a osé tout ce que lui a montré son génie.
» Il n'est point resté en arrière de lui-même, les dé-
» fauts de son ouvrage ne sont que les défauts de son
» intelligence; s'il avait su mieux il aurait mieux
» fait. Cette conséquence, il est vrai, ruinerait entiè-
» rement les bases de la religion mahométane; aussi
» ne néglige-t-on rien pour l'éluder, et l'ignorance
» universelle des Turcs n'est qu'une précaution du

» législateur pour les empêcher de découvrir son im-
» posture. »

» On attribue à Solon d'avoir dit de ses lois qu'elles
» étaient, non les meilleures en elles-mêmes, mais les
» meilleures que les Athéniens fussent capables de
» recevoir. Ce témoignage paraît d'un grand poids
» aux temporiseurs législatifs. »

« Mais il est bien permis de douter que Solon, tout
» éclairé qu'il était parmi les Athéniens, fût en état
» de composer les meilleures lois possibles. On n'a-
» perçoit nullement parmi les philosophes grecs la
» connaissance des vrais principes de la législation.
» Quelle preuve peut-on avoir que Solon était plus
» éclairé que les autres? N'aurait-il pas transmis ses
» connaissances à quelques disciples? N'aurait-il pas
» laissé ce modèle de perfection pour servir après
» lui, ou de monument à sa gloire, ou de règle à la
» postérité?

» Cependant le mot de Solon pourrait être vrai
» dans un sens; il pourrait être vrai dans son applica-
» tion à la branche constitutionnelle des lois. Les
» principes de la constitution des gouvernemens sont
» beaucoup plus arbitraires que ceux du code pénal
» et du code civil (1); ils dépendent des habitudes du
» peuple et de la tournure qu'ont prise ses espérances
» et ses craintes. Il est probable que les Athéniens, ac-
» coutumés à la violence et à la jalousie des états dé-
» mocratiques, ne pouvaient pas être heureux sous la

(1) N'oubliez pas ce que j'ai dit, avant de transcrire ce passage, sur la différence de mon opinion à cet égard. Voyez surtout ce que je dis au chapitre suivant.

» même forme de gouvernement que les Lacédémo-
» niens et d'autres républiques de l'Italie et de la
» Grèce. Mais ces formes constitutionnelles peuvent
» admettre des différences, sans être moins propres à
» l'objet de l'utilité publique. D'ailleurs qu'est-ce que
» cela prouve? que le meilleur système de lois chez un
» peuple à demi barbare, comme étaient alors les
» Athéniens, ne serait pas si bien observé et ne pro-
» duirait pas de si bons effets que chez une nation
» civilisée. Mais il ne s'ensuit nullement qu'un sys-
» tème de lois imparfait serait mieux obéi et produi-
» rait de meilleurs effets que le système perfectionné.
» Il se peut que les Athéniens, trompés par leurs pré-
» jugés, eussent refusé une excellente législation (1);
» mais il n'est pas possible que la législation inférieure
» leur convînt mieux, fût mieux adaptée à leur bon-
» heur. Ainsi le mot de Solon exprimait un regret,
» et non pas un choix; il en faisait une apologie, et
» non une règle. »

Après cette longue, mais intéressante citation, sur la première partie de la question qui nous occupe en ce moment, il me suffira de dire quelques mots sur la seconde partie de la même question, qui est de savoir jusqu'à quel point une législation, supposée bonne dans un temps, peut convenir à une époque future. A cet égard, je pense encore avec Bentham que notre nature même apporte des bornes à une perfectibilité

(1) Bentham rentre ici implicitement dans le sens de la règle que nous avons posée précédemment, sur la nécessité qu'il y a quelquefois de tenir compte des dispositions morales d'un peuple, et de suspendre l'application d'un meilleur système.

infinie, tant dans notre moral que dans notre physique; mais je ne crois pas, comme lui, que nous puissions encore savoir jusqu'où peut aller cette perfectibilité, toute bornée qu'elle est, et qu'ainsi l'on puisse dès ce moment avoir la certitude d'atteindre la perfection législative. Je crois aussi que nous ne pouvons affirmer qu'il n'y aura pas, dans le monde moral et politique, des découvertes peut-être encore plus étonnantes que tant de découvertes physiques dont nous jouissons aujourd'hui, et dont nous ne soupçonnions pas même la possibilité il y a moins d'un siècle. Tout ce que doivent prétendre les législateurs, chacun dans leur époque, c'est de suivre avec soin les progrès du temps où ils vivent, de ne jamais rester en arrière, et de tâcher même, par d'habiles combinaisons législatives, de hâter eux-mêmes les progrès ultérieurs. Une telle tâche est bien belle encore, et les législateurs, ainsi que tous les autres dépositaires d'une science quelconque, ne peuvent avoir la prétention d'une prescience ni d'une puissance infinies.

CHAPITRE VI.

Notion fondamentale du mot loi, *et aperçu des diverses espèces de lois.*

Nous avons, dans les chapitres précédens, indiqué tout ce qui se rapporte aux devoirs généraux du législateur, ainsi qu'aux principales circonstances qui doivent influer sur la législation. Il est temps de se former une idée précise des actes du législateur, c'est-à-dire de ce qu'on nomme des *lois*; et nous allons

dans ce chapitre en déterminer la notion fondamentale, ainsi que les principales espèces.

Quant à la notion fondamentale du mot *loi*, je crois devoir encore ici emprunter un passage de M. de Tracy dans son *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1).

« Les lois ne sont pas, comme le dit Montesquieu, » les *rapports* nécessaires qui dérivent de la nature des » choses. Une loi n'est pas un rapport, et un rapport » n'est pas une loi. Cette explication ne présente pas » un sens clair. Prenons le mot *loi* dans son sens spé- » cifique et particulier; cette acception des mots est » toujours la première qu'ils aient eue, et il faut tou- » jours y remonter pour les bien entendre. Dans ce » sens, nous entendons par *une loi* une règle pres- » crite par une autorité que nous regardons comme » ayant le droit de faire cette loi. Cette dernière con- » dition est nécessaire, car lorsqu'elle manque la règle » prescrite n'est plus qu'un ordre arbitraire, un acte » de violence et d'oppression.

» Cette idée de la loi renferme celle d'une peine » attachée à son infraction, d'un tribunal qui inflige » cette peine, d'une force physique qui la fait subir; » sans tout cela la loi est incomplète et illusoire.

» Tel est le sens primitif du mot *loi*. Il n'a été, et » n'a pu être créé que dans l'état de société com- » mencée. Ensuite quand nous remarquons l'action » réciproque de tous les êtres les uns sur les autres, » quand nous observons les phénomènes de la nature et ceux de notre intelligence, quand nous décou-

(1) Pages 1re et suivantes.

vrons qu'ils s'opèrent tous d'une manière constante, » nous disons qu'ils suivent certaines *lois*; nous ap- » pelons, par extension, *lois de la nature*, l'expression » de la manière dont ces phénomènes s'opèrent cons- » tamment. Ainsi nous voyons la chute des corps » graves : nous disons que c'est *une loi* de la nature » *qu'un corps grave abandonné à lui même tombe par* » *un mouvement croissant comme la série des nom-* » *bres impairs, en sorte que les espaces parcourus sont* » *comme les carrés des temps employés;* c'est-à-dire que » les choses se passent comme si une autorité invin- » cible eût ordonné qu'elles fussent comme cela, sous » peine de l'anéantissement inévitable des êtres agis- » sans. De même nous disons que c'est une loi de » la nature *qu'un être animé soit jouissant ou souffrant,* » *c'est-à-dire qu'il s'opère en lui, à l'occasion de ses* » *perceptions, une sorte de jugement qui n'est que la* » *conscience qu'elles le font jouir ou pâtir; qu'en consé-* » *quence de ce jugement, il naisse en lui une volonté, un* » *désir de se procurer ces perceptions ou de les éviter, et* » *qu'il soit heureux ou malheureux, suivant que ce désir* » *est accompli ou non;* cela veut dire qu'un être animé » est tel par l'ordre éternel des choses, et que s'il » n'était pas tel, il ne serait pas ce que nous appelons » un être animé.

» Voilà ce que c'est que les *lois naturelles*. Il y a » donc des lois naturelles que nous ne pouvons pas » changer, et auxquelles nous ne pouvons pas déso- » béir impunément; car nous ne nous sommes pas » faits nous-mêmes, et nous n'avons rien fait de ce » qui nous entoure. Ainsi tant que nous laisserons

» un corps grave sans appui, nous serons écrasés par » sa chute. Tant que nous ne nous arrangerons pas » pour que nos désirs soient accomplis, ou, ce qui » revient au même, tant que nous fomenterons en » nous-mêmes des volontés inexécutables, nous se- » rons toujours malheureux. Cela est hors de doute. » L'autorité est suprême, le tribunal infaillible, la » force insurmontable, la punition certaine; ou du » moins tout se passe comme si tout cela était ainsi.

» Or, dans nos sociétés, nous faisons ce que nous » appelons des lois *positives*, c'est-à-dire des lois » artificielles et conventionnelles, au moyen de nos » autorités, de nos tribunaux, de nos forces factices; » il faut donc que ces lois soient conformes aux lois » de notre nature, qu'elles en dérivent, en soient des » conséquences, et ne leur soient pas contraires; sans » quoi il est certain que celles-ci les surmonteront, » que notre objet ne sera pas rempli, que nous se- » rons malheureux. C'est là ce qui fait que nos lois » positives sont bonnes ou mauvaises, *justes* ou *in-* » *justes*. Le *juste* est ce qui produit le bien, l'*injuste* » est ce qui produit le mal (1).

» Le juste et l'injuste existent donc avant les lois

(1) Voyez ce que j'ai dit, chapitres II et III de la première section, sur les notions du *droit*, et sur l'origine du *juste* et de *l'injuste*, dont l'idée précède nécessairement celle de toute loi *positive*, puisque cette dernière espèce de loi, ainsi que *les conventions sociales*, ne sont jamais imaginées que pour fixer et rendre obligatoire ce qu'on a reconnu être *juste*. Je suis parfaitement d'accord avec M. de Tracy sur ce point, comme sur tout le reste du passage cité.

» positives, quoiqu'il n'y ait que celles-ci que nous » puissions appeler *justes* ou *injustes*. Les autres lois » de la nature sont simplement nécessaires; notre » rôle n'est pas plus de les juger que de les contre- » dire. Sans doute il y a *juste* et *injuste* avant aucune » de nos lois, car nous ne créons rien; ce n'est pas à » nous qu'il appartient de faire qu'une chose soit » conforme ou contraire à notre nature; nous ne fai- » sons que voir et déclarer ce qui est, à tort ou avec » raison, suivant que nous nous trompons ou non. » Quand nous proclamons juste une chose qui ne l'est » pas, c'est-à-dire quand nous l'ordonnons, nous ne » la rendons pas telle pour cela, ce qui serait hors de » notre pouvoir; seulement nous proclamons une » erreur, et nous faisons une certaine quantité de mal » en donnant pour appui à cette erreur la quantité de » force dont nous disposons; mais la loi, la vérité » éternelle, qui y est contraire, reste la même.

» Ceci ne veut pas dire, prenons-y bien garde, qu'il » soit toujours juste de résister à une loi injuste, ni tou- » jours raisonnable de s'opposer actuellement et vio- » lemment à ce qui est déraisonnable. Il faut savoir » avant tout si la résistance ne fait pas plus de mal » que l'obéissance; mais c'est là une question très- » secondaire, dont la solution dépend des circons- » tances, et dont les élémens seront discutés par la » suite (1).

» Reste donc que les lois de la nature existant *an-*

(1) J'aborderai bientôt cette question, du moins quant au principe. (*Note de l'auteur du présent ouvrage.*)

» *térieurement* et supérieurement aux nôtres, le *juste* » fondamental est ce qui leur est conforme, et *l'in-* » *juste* radical est ce qui leur résiste; et par con- » séquent les lois postérieures doivent, pour être » réellement bonnes, être conséquentes à ces lois an- » ciennes et plus puissantes. C'est là l'*esprit* (ou le » vrai sens) dans lequel doivent être faites les lois » positives; mais cet esprit n'est pas aisé à saisir et à » démêler. Il y a loin des premiers principes aux der- » niers résultats; c'est cette série de conséquences » qu'un traité de l'esprit des lois doit indiquer; les » maximes doivent beaucoup se modifier suivant les » circonstances et l'organisation particulière de nos » sociétés. »

Ces notions de la loi dans son essence, telles que les présente M. de Tracy, sont précises, justes et complètes; elles n'ont rien de vague ni d'arbitraire. Elles prennent les choses à leur véritable source, et mettent à portée d'en suivre toutes les conséquences légitimes, en même temps qu'elles remplacent avantageusement les prétendues définitions générales de la loi qui nous ont été données jusqu'à ce jour. Elles serviront à faire voir le peu de justesse de la plupart des divisions qu'on a admises pour la classification des diverses espèces de lois.

Par exemple, on voit de suite qu'il y a confusion totale des objets, ainsi qu'un vague complet d'idées, dans la division si connue des lois en lois *divines* et en lois *humaines*. Il y a confusion des objets, car l'ordre des choses ici-bas est un ordre tout-à-fait distinct de celui des choses d'un autre monde; il y a

vague dans les idées, car personne, que je sache, ne s'est fait une idée précise des choses *divines;* et les plus zélés sectateurs des croyances religieuses conviennent tous qu'une telle matière est au-dessus de notre faible raison. A quoi peut donc servir la classification d'une espèce de lois dont l'objet n'est point à la portée de notre intelligence?

Il est également facile de faire voir le peu de fondement de cette autre division des lois en *immuables* et en *arbitraires.* Mais pour en mieux démontrer le vice, il est bon de présenter la définition de ces prétendues espèces de lois, définition que je puise dans les cahiers d'un des professeurs actuels (1) de Paris, (M. Portez).

« Les lois *immuables* s'appellent ainsi parce qu'elles » sont naturelles et tellement justes, toujours et par- » tout, qu'aucune autorité ne peut (2) ni les changer » ni les abolir. »

« Les lois *arbitraires* sont celles qu'une autorité » légitime peut établir, changer et abolir selon le » besoin. »

Quant à la première espèce, cette définition est absolument insignifiante; car, d'un côté, aucune loi ne peut être *juste* si elle n'est *naturelle*, c'est-à-dire si elle n'est conforme à la nature des choses dans la direction de notre bonheur; et, d'autre part, aucune autorité n'a jamais le droit que de faire des lois

(1) Ceci était écrit en 1820.

(2) Ces mots *ne peut* doivent être pris comme synonymes de ceux-ci: *n'a le droit,* et c'est dans ce sons que le professeur donne ensuite quelques explications.

justes et naturelles; d'où il résulte qu'il ne peut y avoir à bon droit que des lois *immuables*, d'après la définition même de l'auteur; aussi telle est mon opinion. Mais le mot *immuable* a besoin d'être expliqué pour être entendu dans le sens que je lui donne : je ne veux point dire que toute loi qui porte une fois le caractère de justice ne doive être modifiée, *lors même* que les circonstances *changeraient*. Ceci serait absurde ; je dis seulement que pour chaque circonstance donnée, la loi doit être toujours *naturelle*, qu'elle ne peut être *juste* sans cela, et que dès lors il ne peut être permis de la changer *tant que la circonstance donnée ne change pas*. C'est en cela que toute loi faite à bon droit est *immuable* par essence.

Ces derniers développemens s'appliquent entièrement à la seconde définition, celle des lois prétendues *arbitraires*, et ils suffisent pour faire voir l'inexactitude de cette définition. Aucune autorité sur la terre n'a le droit d'établir ou de changer à son gré une loi convenable à la circonstance pour laquelle elle fut faite, tant que l'état des choses n'a point changé lui-même; mais lorsque ce dernier cas arrive, ce n'est point *arbitrairement* qu'une loi nouvelle peut être substituée à l'ancienne; la loi nouvelle doit être elle-même *naturelle*, juste et *immuable*, tant que la nouvelle circonstance reste dans le même état.

De telles divisions sont donc tout-à-fait vicieuses, et elles ne servent qu'à faire naître des idées fausses, dont la mauvaise foi ne manque pas de s'emparer. Ainsi, d'après cette dénomination de lois *arbitraires*,

l'on a été conduit à l'idée qu'il est des objets sur lesquels on peut indifféremment porter une disposition quelconque. De cette première erreur il fut très-facile de passer à d'autres, et d'arriver enfin à regarder les lois les plus essentielles comme susceptibles de la même instabilité discrétionnaire.

Il est vrai que certaines lois sont *plus* essentielles, *plus* fondamentales que d'autres; telles sont celles qui protègent plus efficacement les besoins indispensables de l'homme. La violation de ces lois est plus nuisible, il est vrai, que celle de lois moins indispensables; mais la division que je viens de combattre ne peut être motivée par cette seule circonstance du plus ou moins d'importance des objets à classer. Par exemple, le vol de ma fortune entière me sera plus nuisible que celui d'une partie; mais cela ne veut pas dire qu'on puisse me priver arbitrairement d'une partie quelconque de ma propriété.

Une chose qui me paraît bien surprenante c'est que Bentham, dans ses *Traités de législation* (1), ait adopté cette opinion jusqu'à un certain point. Il est vrai qu'il la restreint aux lois *constitutionnelles;* mais ce sont celles précisément pour lesquelles je pense que l'arbitraire est le plus dangereux. Je ne sais comment Bentham a pu être conduit à une telle manière de voir, et j'espère qu'il l'a maintenant abandonnée; car il a

(1) Tome III, au bas de la page 387, et les onze premières lignes de la page 388. Voyez aussi ce que M. Dumont, éditeur de ces traités, dit à cet égard dans son discours préliminaire, tome Ier, en rendant compte des opinions de Bentham sur cette question.

dernièrement écrit sur la réforme parlementaire, et il travaille en ce moment à un code constitutionnel, ce qui prouve toute l'importance qu'il attache à cet ordre de lois. Toutefois comme, en raison de son grand âge et de quelques habitudes particulières, il n'est pas vraisemblable qu'il revise jamais ses traités de législation, qui transmettraient ainsi à la postérité ce que je regarde comme une erreur très-grave, je crois devoir le combattre avec toute l'attention que mérite cet auteur; d'ailleurs j'ai un motif de plus de le faire, car c'est d'après son autorité peut-être que cette erreur a été reproduite récemment par M. Dunoyer, dans le cours d'économie et de morale dont j'ai parlé précédemment.

Je conviendrai d'abord moi-même que les lois constitutionnelles *seules* ne peuvent suffire au bonheur d'un peuple, puisqu'elles ne sont qu'un moyen, et non le but de la société. Je rappellerai de plus ce que j'ai dit précédemment sur le peu d'efficacité des meilleures constitutions politiques, si les élémens sociaux ne sont en même temps régénérés. Cependant, même alors, on pourrait soutenir que si l'on avait une fois établi un corps *complet* de véritables bonnes lois constitutionnelles, il est raisonnable d'espérer que l'effet de cette organisation serait de ramener peu à peu aux mêmes principes les lois secondaires; mais je veux abandonner cette partie des argumens, comme ne reposant que sur des conjectures; et je pense que, dans tous les cas, les lois contitutionnelles sont celles pour lesquelles il doit être *le moins* permis de statuer *arbitrairement*, puisqu'elles servent de garantie à la

juste exécution de toutes les autres. A quoi serviront de bonnes lois sur la propriété, par exemple, si les juges chargés d'en décider n'ont aucune indépendance politique, ou si leur institution est en contradiction avec les principes de justice? A quoi servira même d'obtenir un jugement équitable si le chef du gouvernement, ou telle autre personne puissante a les moyens de détruire l'effet de cette décision? A quoi servira le code pénal le plus doux, ainsi que les lois les plus belles sur la défense des accusés, si les agens du pouvoir ont la faculté d'emprisonner et de punir à leur gré? A quoi serviront les meilleures lois administratives si, d'après la nature du gouvernement, les fonctionnaires publics n'ont aucune véritable responsabilité, et si l'on ne peut même, sans danger, critiquer les actes d'administration? Il faut donc absolument conclure que les lois contitutionnelles sont, de toutes les lois imaginables, celles à l'égard desquelles il importe le plus de se tenir à la rigueur des principes, et sur lesquelles on ne peut statuer arbitrairement sans les plus funestes conséquences.

Je me trouve maintenant conduit à l'examen de quelques autres divisions principales des lois, considérées sous d'autres points de vue, et je m'arrêterai d'abord à celles que propose Bentham (1). Je trouve très-naturelle sa classification en lois *coërcitives* ou *punissantes*, en lois *attrayantes* ou *rémunératoires*, en lois *directes* et lois *indirectes*, en lois *permanentes* et lois *passagères*; mais il est deux autres divisions dont

(1) *Traités de législation*, tome Ier, pages 249 à 151.

les idées ne me paraissent pas aussi bien déterminées. Ce sont : 1° celles des lois *substantives* et des lois *adjectives*, 2° celles du code *des lois mêmes* et du code des *formulaires*. D'abord puisque sous le nom de lois adjectives il entend le code de procédure, il me semble que cette classe comprend *le code des formulaires*, car les formes légales de certains actes ne sont que des moyens de mettre la loi en action, seul but des lois de procédure en général; en second lieu l'expression de lois *adjectives* (c'est-à-dire *ajoutées* ou *adjointes*) pour désigner les lois de procédure, ne me paraît pas assez caractéristique, puisqu'on pourrait ainsi nommer beaucoup d'autres lois qui, sans appartenir à la procédure, ne sont qu'accessoires à d'autres dispositions fondamentales. Si notre langue se prêtait aux mots composés, il me semble que pour cette classe on devrait former un mot qui exprimât les fonctions de cet ordre de lois, fonctions qui consistent, ainsi que je l'ai déjà dit, à *mettre en action* les lois substantives; à défaut d'un tel mot, l'expression de loi *de procédure* me semble encore la mieux déterminée.

Après avoir jeté un coup d'œil critique sur les divisions les plus générales des lois, je ne ferai qu'indiquer celles qui se rapportent aux branches particulières de la législation, et qui ne peuvent en conséquence être développées dans cet ouvrage. Cependant il entrera dans mon plan d'en offrir l'esquisse dans le dernier chapitre, qui traitera spécialement de la classification des objets du droit. Au reste, je crois avoir donné dans celui-ci une idée suffisante de la nature

des actes qu'on appelle des *lois*, ainsi que des principales divisions de leurs espèces différentes.

CHAPITRE VII.

Des conditions caractéristiques essentielles de la loi.

La première condition caractéristique de la loi, celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit, quoiqu'elle soit trop souvent oubliée dans la pratique, c'est qu'elle doit émaner *immédiatement* du pouvoir *législatif*, et non de toute autre branche des pouvoirs sociaux. Par exemple, en Angleterre, la fameuse loi *commune*, qu'on suppose avoir eu jadis une autre origine, mais qui maintenant ne repose que sur la déclaration des juges, ou sur des opinions d'auteurs privées, ou bien sur la jurisprudence, cette prétendue *loi* n'est qu'une série d'usurpations du corps judiciaire sur le vrai pouvoir législatif. Et quant à la France, il est une autre classe d'actes de l'autorité qui trop souvent aussi usurpent l'office de la loi, et qui doivent cependant en être soigneusement distingués. Je veux parler des actes *réglementaires* de la loi, de ceux qui ne sont censés faits que pour mettre la loi en exécution, tels que les *décrets* sous l'empire, et les *ordonnances* avant la révolution, ainsi que depuis le retour de l'ancienne dynastie. De ce nombre, quoique en ordre inférieur, sont aussi les *arrêtés* des administrations départementales et communales; mais il est évident que ces actes n'étant pas, comme la loi elle-même, l'œuvre immédiate du législateur, ils

ne devraient jamais en être qu'une déduction rigoureuse, sans jamais y ajouter, et sans jamais rien en retrancher. Il est de la plus haute importance de ne point confondre ces actes avec ceux qui sont *vraiment* législatifs. L'insertion d'actes aussi différens dans un même recueil, comme notre *Bulletin des lois*, produit sous ce rapport le plus mauvais effet, en accoutumant les esprits à accorder le même degré de respect aux uns qu'aux autres. On ne saurait croire combien cette seule circonstance, qui paraît au premier coup d'œil presque indifférente, a produit de préjugés funestes parmi les citoyens, et même jusque chez les légistes les plus distingués. Plusieurs d'entre eux croient encore qu'un *décret*, qu'une *ordonnance* doivent avoir *force de loi* jusqu'à leur abrogation expresse, *même lorsque ces actes ne sont que la violation des lois non abrogées légalement.* Cette doctrine a été soutenue en France par M. le garde-des-seaux de Serre, à l'époque la plus libérale de son ministère (en janv. 1819), au sujet d'une pétition venant de la Martinique. M. Manuel, député de l'opposition, a paru lui-même regarder cette doctrine comme entièrement consacrée, et M. Benjamin Constant, dans sa 32e livraison de *la Minerve*, tout en déplorant les conséquences d'un tel système, a écrit dans le même sens que M. Manuel avait parlé. Je sais aussi que plusieurs avocats les plus recommandables du barreau de Paris partageaient cette opinion (1); mais je n'en persiste

(1) C'est en 1820 que j'écrivais cela; mais plusieurs de nos avocats et même de nos cours judiciaires commencent à revenir d'un tel système. (*Note de 1827.*)

pas moins à penser qu'elle repose sur une erreur très-grave, et qu'elle est subversive de tout bon système constitutionnel.

Une seconde condition essentielle de la *loi* est de ne statuer que *pour l'avenir*, en sorte qu'elle doit respecter ce qui a été fait ou contracté en vertu de la législation antérieure. Ce principe de la *non rétroactivité* des lois est d'une grande importance pour la sûreté des transactions sociales ; car on ne pourrait compter sur rien si ce que les citoyens ont fait sous l'empire d'une loi existante pouvait sans cesse être remis en question. Cependant ce principe est sujet à une exception notable, et c'est parce qu'il n'a pas été suffisamment entendu qu'il a fait naître en France, depuis la révolution, de graves questions devant les tribunaux. L'on n'a point fait attention qu'il est des circonstances extraordinaires, telles que celles où se sont trouvées l'assemblée constituante et la convention nationale, dans lesquelles il s'agit de reconstituer la société de fond en comble, et où l'on ne peut toujours invoquer les mêmes règles que celles qui doivent régir un État *constitué*. On ne peut donc toujours appliquer le principe de la non rétroactivité aux actes *constitutionnels* ; car ce serait s'interdire quelquefois un changement actuel des élémens sociaux dont dépendrait irrémissiblement le salut de l'État. Je ne fais au surplus qu'indiquer ici la nécessité de cette exception à la règle générale de non rétroactivité, parce que les développemens de ce dernier point de vue appartiennent à une autre

branche de la science législative, que j'espère traiter spécialement dans un autre ouvrage.

Une troisième condition essentielle des lois, même de celles constitutionnelles, est de ne statuer que par voie de *disposition générale*. Ce dernier mot doit être expliqué : il ne signifie point qu'une disposition, pour avoir un caractère suffisant de généralité, doive statuer sur des objets qui concernent constamment *tous* les membres de l'association ; car le plus souvent cela serait impossible, puisqu'il est des individus qui ne tombent jamais sous la catégorie de telle ou telle loi ; mais cela signifie qu'elle doit conserver une *généralité* d'objets ou d'individus qui pourraient tomber sous sa catégorie, et non tel ou tel cas, ou bien tel ou tel individu déterminé dans sa spécialité, ce qui serait tomber dans le domaine des dispositions *exécutives* proprement dites, ou des dispositions exécutives *judiciaires*. On peut donner pour exemple celui où le corps législatif d'une nation ordonnerait la construction d'une route, d'un pont, et même la levée d'une armée, etc., etc. Quoique de tels actes aient porté souvent le nom de *lois* sous les deux premières législatures de la république française, il est certain qu'ils ne sont que des décisions *exécutives*, des applications particulières des lois, qui sont les règles générales sur ces divers objets. On peut aussi donner pour exemple les fameux jugemens du peuple romain sur la peine capitale, laquelle ne pouvait être prononcée contre un citoyen que par une *loi* du peuple. Il est bien évident encore qu'un acte semblable n'était qu'une décision *judi-*

ciaire, un *jugement*, dont il avait tous les caractères sans en avoir un seul qui fût propre aux actes législatifs.

Après avoir, dans ce chapitre, indiqué les conditions *essentielles* de la loi, celles qui forment le caractère de cette espèce d'actes, il conviendra de rechercher dans le chapitre suivant quels sont les règles à observer dans la confection des lois pour les rendre aussi parfaites que possible.

CHAPITRE VIII.

Des règles à observer dans la composition des lois.

On peut ranger sous les quatre chefs suivans les règles les plus importantes sur ce point:

1° Celles relatives à l'étendue du sujet, c'est-à-dire à l'étendue des matières qui sont l'objet des lois;

2° Celles relatives à l'arrangement des diverses parties du sujet;

3° Celles relatives au style, ou au mode d'expression des lois;

4° Celles propres à assurer leur authenticité et leur inaltérabilité.

§ Ier.

Des règles relatives à l'étendue du sujet.

Toute loi doit comprendre *en entier* l'objet sur lequel il s'agit de statuer, et non se borner à des morcellemens de l'objet. Ainsi, quand il s'agit d'un

système général de législation, il faut, comme le dit Bentham (1), que le code en soit *complet*, c'est-à-dire qu'il embrasse l'ensemble des dispositions propres à guider les citoyens dans tout ce qui exige l'intervention du législateur. Comme l'application de cette règle au code général d'une nation est de la plus grande importance, je vais y donner quelques développemens.

Dans le chapitre V de cette seconde partie, en parlant de la révision des lois, j'ai fait observer que la généralité de cette révision était le seul moyen de faire voir sous tous leurs rapports les objets si mutipliés de la législation, et que seule elle pouvait faire apercevoir leur liaison, l'analogie et les différences ou les inconséquences, les doubles emplois ou les contradictions, les insuffisances et les lacunes. Or ces considérations sont applicables à la composition primitive d'un code *général* aussi bien qu'à la révision des lambeaux épars de la législation. Ces considérations suffiraient déjà pour décider la question; mais il en est d'autres encore que je ne dois point omettre, et qui sont si bien exprimées par Bentham (2), que je ne puis mieux faire que de transcrire le passage où il traite cette question.

« Le recueil des lois fait sur ce plan serait vaste; » mais ce n'est pas une raison pour en rien omettre. » Qu'une loi soit écrite ou non, il n'est pas moins » nécessaire de la connaître. Fermer les yeux sur un

(1) *Traités de législation*, tome Ier, page 352.

(2) *Traités de la législation*, tome Ier, pages 352 à 355.

» fardeau qu'on est obligé de porter ce n'est pas un » moyen d'en alléger le poids; d'ailleurs quelle partie » faudrait-il exclure? A quelles obligations faut-il as- » sujétir le citoyen à son insçu? Quel piége pour lui » que des lois qu'il ignore! Ce serait de la part des » gouvernemens le plus grand des crimes, si ce n'était » l'effet de l'incapacité et de l'ineptie. Caligula sus- » pendit bien haut les tables de ses lois pour en rendre » la connaissance difficile ; combien d'États où les » choses sont plus mal encore! Les lois ne sont pas » même sur des tables, elles ne sont pas même écrites; » on fait par indolence ce que l'empereur romain fai- » sait par tyrannie.

» Rédaction *complète*, voilà donc la première règle; » tout ce qui n'est pas dans le corps des lois ne sera » pas loi. Il ne faut rien référer ni à l'usage, ni à des » lois étrangères, ni au prétendu droit naturel, ni au » prétendu droit des gens. Le législateur qui adopte, » par exemple, le droit romain, sait-il ce qu'il fait? » peut-il le savoir? N'est-ce pas un champ éternel de » disputes? N'est-ce pas d'un seul mot rendre à l'ar- » bitraire tout ce que l'on a prétendu lui ôter? Cet » amalgame ne suffit-il pas pour corrompre tout un » code? Qu'on mette ensemble deux qualités, l'une » finie, l'autre infinie, la somme en sera infinie, c'est » un axiome de mathématiques. »

« Je ne dis pas que si parmi les États d'un souve- » rain il se trouvait une province, une ville, qui eût » des coutumes, des lois non écrites, à la conserva- » tion desquelles il se trouvât obligé, soit par des » conventions, soit par l'usage, il dût les abolir. Non

» sans doute, mais en s'y prenant avec les ménage-
» mens nécessaires, il pourra les homologuer, les
» fixer par écrit; c'est ainsi qu'en usa Charles-Quint
» à l'égard du Hainaut. On objecte à une rédaction
» des lois qu'il n'est pas possible de prévoir tous les
» cas qui peuvent arriver. Je conviens qu'on ne sau-
» rait les prévoir *individuellement;* mais on peut les
» prévoir dans l'*espèce;* on peut s'assurer, par exem-
» ple, que tous les genres de délits sont compris dans
» les tableaux que cet ouvrage renferme, quoiqu'on
» ne puisse pas s'assurer qu'on ait prévu tous les dé-
» lits *individuels* possibles.

» Avec une bonne méthode on devance les évé-
» nemens au lieu de les suivre; on les domine au lieu
» d'en être le jouet. Un législateur borné et timide
» attend que les maux particuliers aient pris nais-
» sance pour leur préparer un remède; un législateur
» éclairé sait les prévoir et les prévenir par des pré-
» cautions générales. Il a bien fallu commencer par
» faire des lois civiles et pénales à mesure que les
» circonstances en ont fait sentir la nécessité; on a
» comblé les brèches avec les corps des victimes; mais
» ce procédé des âges de la barbarie ne doit pas être
» suivi dans l'âge de la civilisation.

» De tous les codes que les législateurs ont consi-
» dérés comme *complets*, il n'en est aucun qui le soit.
» Le plus ancien c'est le danois, il est de 1683; le
» code suédois est de 1734; le code Frédéric est de
» 1751; le code sarde est de 1770.

» Dans la préface du code danois il est expressé-
» ment déclaré qu'il est complet. Cependant il ne

» contient rien de ce qui concerne les impôts, rien » sur les réglemens des professions, rien sur la suc- » cession de la couronne, rien sur le pouvoir des offi- » ciers subalternes, excepté ceux de la justice, rien » sur le droit des gens; point de formulaires, ni pour » les dispositions des biens, ni pour les pièces de pro- » cédures; et cependant c'est le moins incomplet de » tous les codes.

» Le code suédois manque de toutes les parties qui » manquent au code danois; mais il lui manque de » plus le droit politique constitutionnel.

» Le code Frédéric, donné dans le titre pour uni- » versel, est absolument borné à la partie civile; il » s'en faut même beaucoup qu'elle soit complète, car » on y parle d'un droit féodal qu'on se propose de ré- » diger par la suite, d'une partie du droit canonique » à laquelle on ne touche pas, de plusieurs statuts » des villes et des provinces qu'on se propose d'exa- » miner, etc.

» Le code sarde reconnaît le droit romain pour sa » base, il y renvoie fréquemment sous le nom de » droit commun; il n'en faut pas davantage pour tout » replonger dans l'incertitude. »

Après avoir montré combien il importe de ne rien omettre dans la composition d'un code *général* d'une nation, il est facile d'étendre les mêmes raisonnemens à chacune des lois *particulières* qui entrent dans le système de la législation; chacune d'elles devra être à son tour aussi complète que possible en raison des objets sur lesquels elle devra statuer.

L'application de cette règle est le seul moyen d'é-

viter un inconvénient très-grave, celui de la *multiplicité* des actes législatifs, inconvénient dans lequel on doit nécessairement tomber si l'on n'a pas d'abord renfermé dans la loi tout ce qui se rapporte vraiment à son objet.

Cette dernière méthode n'est propre qu'à enfanter la confusion, l'incohérence, les contradictions. Quoi de plus pénible en outre que d'être obligé de parcourir cent statuts divers pour savoir ce qui est la règle sur une seule matière? Et rien d'ailleurs ne favorise plus l'arbitraire du juge et du législateur lui-même, en même temps que cela éloigne toujours davantage le législateur des vues d'ensemble qui devraient le guider. A Athènes aucune loi nouvelle ne pouvait passer avant qu'on eût formellement abrogé toute ancienne loi sur le même sujet, s'il en existait. Outre cette première précaution, des magistrats, nommés *thesmothètes*, étaient chargés de reviser chaque loi avant qu'elle parût, afin de prévenir toute erreur, confusion, double emploi, ou lacune (1).

Lorsqu'on s'est bien assuré que rien n'a été oublié dans le plan général d'un code entier ou d'une loi particulière, le seul moyen de comprendre dans un moindre espace le plus de dispositions possible, en même temps que ce moyen est très-efficace pour prévenir les omissions, est de remonter toujours aux

(1) Les mêmes magistrats s'assemblaient aussi chaque année, pour voir si quelques lois étaient contradictoires, s'il y en avait plus d'une sur un sujet, et si quelque loi était inutile.

principes *généraux* de chaque matière. Rien n'est plus contraire à un bon système que la législation d'*espèces* (1), dont les Pandectes offrent l'exemple à chaque instant, et qui consiste à ne partir que de dispositions *particulières*, d'où le jurisconsulte qui veut expliquer la loi est ensuite obligé de déduire lui-même les principes *généraux* pour tous les cas semblables. La loi doit, au contraire, partir de principes généraux, sous lesquels le jurisconsulte rangera chaque espèce particulière qui s'y rapporte. La première méthode n'est propre qu'à augmenter le goût d'argumentation, déjà trop naturel aux légistes de profession; elle doit en outre fatiguer l'esprit, et jeter la plus grande incertitude sur l'application des lois. En effet le légiste doit lui-même reconstruire le système entier de chaque matière, pour s'assurer si le principe général, qu'il déduit d'une ou plusieurs espèces isolées, ne sera pas altéré par l'influence d'autres principes qui découleront de nouvelles espèces qu'on pourra découvrir sur le même sujet. Combien cette opération n'est-elle pas longue et dif-

(1) Il ne faut pas confondre le sens qu'on donne ici au mot *espèce*, avec celui que lui donne Bentham dans le passage que nous avons cité plus haut : là il était opposé au mot *individu*, et supposait une généralité d'objets, tels que tous ceux d'une même espèce; mais ici l'idée est tout-à-fait contraire, car elle est opposée à celle de *genre* ou de *classe*, et l'on suppose que *chaque espèce* ne répond *qu'à un cas particulier*, qu'à *un seul individu* dans le genre. J'ai employé le mot *espèce* dans ce dernier sens parce qu'il est consacré parmi les jurisconsultes français.

ficile, si le jurisconsulte veut faire son devoir? Nest-il pas même impossible alors d'être bien certain que le principe invoqué est celui qui doit servir à la décision? Avec un principe général, au contraire, élaboré d'avance par le législateur, l'on est certain d'y recourir légitimement pour tous les cas particuliers, qui, par leur caractère propre, viennent se ranger, si je puis m'exprimer ainsi, sous la bannière de ce principe.

§ II.

Des règles relatives à l'arrangement des diverses parties du sujet dans la composition des lois.

L'ordre des matières est une chose extrêmement importante, soit dans un corps de lois complet, soit dans chaque loi en particulier. Cet ordre doit être tel que les premières dispositions soient en quelque sorte génératrices de toutes les autres, qui n'en doivent être que des déductions naturelles. On doit aussi pouvoir les considérer comme un fanal placé en avant pour éclairer tout ce qui l'entoure. Il faut pour cela partir d'abord des principes les plus généraux, et descendre ainsi graduellement jusqu'aux dispositions qui embrassent le moins de cas particuliers sous leur principe, mais sans jamais descendre à une législation de simples espèces, ainsi que je l'ai dit au § précédent. Cette méthode doit s'appliquer à la division des titres, chapitres, etc., aussi bien qu'à la série des articles de détail. C'est ainsi qu'on aura un tout bien combiné, qui satisfera vraiment

aux besoins législatifs, d'abord dans sa composition primitive, et qui aura de plus l'avantage de se prêter bien mieux aux améliorations successives, à cause de sa régularité et de sa disposition rationnelle.

Après avoir satisfait à cette première condition d'une bonne méthode dans la composition des lois, il faut avoir bien soin d'éviter la *confusion* d'une matière avec une autre. Le code *civil* français, quoique un des moins imparfaits, surtout sous le rapport du classement, contient cependant plusieurs défauts contre la règle que je viens de poser. Ainsi l'article premier, qui statue sur la promulgation et l'exécution des lois en général, devrait appartenir, non au code *civil* seulement, mais au titre préliminaire de *tout le corps de droit*; ainsi l'article 2, relatif à la *non rétroactivité*, s'applique au droit pénal aussi bien qu'au droit civil; ainsi les articles 4 et 5, qui contiennent des règles relatives aux juges, appartiennent à cette partie du code constitutionnel qui concerne l'organisation judiciaire. D'un autre côté, l'on peut montrer dans le code de *procédure* une foule de dispositions qui appartiennent au *fond* du droit. Il existe bien peu de lois chez toutes les nations qui ne présentent de fréquens exemples d'une telle confusion des objets.

Maintenant que j'ai indiqué les traits principaux d'une bonne classification des dispositions législatives, je crois intéressant d'examiner quelle place doit occuper l'énoncé des *motifs* ou *raisons* qui ont déterminé le législateur. Dans mon Essai *d'un cours sur les principes généraux du droit de la législation*, dont

j'ai parlé à l'avertissement du présent ouvrage, j'avais repoussé l'usage de fondre les motifs de la loi avec le dispositif au fur et à mesure de chaque disposition. Mon opinion à cet égard était fondée sur ce que la marche de la loi me semblait embarrassée par ce mélange, en même temps que le texte en devient plus volumineux; et ce premier aperçu m'avait décidé contre cet usage en général. Mais, depuis cette époque, j'ai relu ce que Bentham dit à ce sujet dans le tome III de ses *Traités de législation*, ainsi que dans une brochure publiée en 1822 (1), et ses raisons pour soutenir l'opinion opposée me paraissent tout-à-fait sans réplique. D'abord, lorsque je formai la mienne, je n'avais pas réfléchi que la plupart des exemples de fusion des motifs de la loi avec son dispositif, que j'avais remarqués dans les *Pandectes*, participaient du désordre général de cet ouvrage. En effet, dans les *Pandectes*, si l'embarras des idées est augmenté par l'insertion du motif avec le texte, c'est que souvent le motif allégué est faux, ou inexact, ou incomplet, ou présenté d'une manière peu philosophique; mais supposez, pour chaque disposition principale, une raison vraie, précise, complète et présentée suivant la dépendance naturelle des idées, alors les inconvéniens disparaîtront presque entièrement, pour ne laisser paraître que les avantages.

Voici le tableau de ces avantages, tels que Bentham les indique :

« Je dis d'abord que les lois, si elles étaient ac-

(1) Codification proposal, London 1822.

» compagnées d'un *commentaire raisonné*, » rempli-
» raient mieux à tous égards le but du législateur;
» elles seraient plus agréables à *étudier*, plus faciles à
» *concevoir*, plus aisées à *retenir*, plus propres à se
» *concilier l'affection* des hommes. Tous ces heureux
» effets sont intimement liés entre eux; obtenir l'un
» c'est une avance pour un autre.

» Si l'étude des lois est aride, c'est moins par la
» nature du sujet que par la manière dont il est
» traité. Ce qui rend les ouvrages de jurisprudence si
» secs et si ennuyeux, c'est la confusion, l'arbitraire,
» le défaut de liaison, les nomenclatures barbares,
» l'apparence de caprice, la difficulté de découvrir
» des raisons dans ces amas de lois incohérentes et
» contradictoires. Les compilateurs ont fait de leurs
» ouvrages un exercice de patience; ils ne s'adressent
» qu'à la mémoire, ils négligent la raison. Les lois,
» sous une forme austère, ne s'adressent qu'à l'obéis-
» sance, qui est triste par elle-même; elles ne savent
» pas déposer leur sévérité, comme un bon père parle
» à ses enfans.

» Accompagnez vos lois de raisons qui les justifient,
» c'est un repos ménagé dans une carrière fatigante
» et aride; ce sera un moyen de plaisir, si, à chaque
» pas qu'on fait, on trouve la solution de quelque
» énigme, si on entre dans l'intimité du conseil des
» sages, si l'on participe aux secrets du législateur, si,
» en étudiant le livre des lois, on y trouve encore un
» manuel de philosophie et de morale; c'est une
» source d'intérêt que vous faites jaillir du sein d'une
» étude, dont l'ennui repousse aujourd'hui tous ceux

» qui n'y sont pas attirés par la nécessité de leur con-
» dition. C'est un attrait pour la jeunesse, pour les
» gens du monde, pour tous ceux qui se piquent de
» raison et de philosophie; et bientôt il ne sera plus
» permis d'ignorer ce qu'on aura rendu facile et agréa-
» ble à apprendre.

» Cet exposé des raisons rendra vos lois plus faciles
» à concevoir; une disposition dont on ignore le mo-
» tif ne jette pas de profondes racines dans l'intelli-
» gence; on ne comprend bien que les objets dont on
» comprend le *pourquoi*. Les termes de la loi peuvent
» être clairs et familiers; mais ajoutez-y la raison de
» la loi, la lumière augmente, il ne peut plus rester
» de doutes sur la véritable intention du législateur;
» l'intelligence de ceux qui la lisent communique
» immédiatement avec l'intelligence de ceux qui l'ont
» faite.

» Plus les lois se conçoivent facilement, plus il est
» aisé de les retenir. Les raisons sont une espèce de
» mémoire technique; elles servent de lien, de ciment
» à toutes ces dispositions, qui ne seraient sans elles
» que des fragmens et des ruines dispersées. Les lois
» seules pourraient se comparer à un dictionnaire de
» mots; les lois accompagnées de leurs raisons sont
» comme une langue dont on possède les principes et
» les analogies. Mais le plus grand avantage qui en
» résulte est celui de concilier les esprits, de satis-
» faire le jugement public, et de faire obéir aux lois,
» non par un principe passif, non par une crainte
» aveugle, mais par le concours des volontés mêmes.

» Dans le cas où l'on craint le peuple on lui donne

» des raisons; mais ce moyen extraordinaire réussit
» rarement, parce qu'il est extraordinaire. Le peuple
» soupçonne alors quelque intérêt de le tromper, il
» est sur ses gardes, il se livre plus à ses défiances
» qu'à son jugement.

» Fautes de raisons, toutes les lois se trouvent con-
» damnées et défendues avec un aveuglement égal. A
» entendre les novateurs, la loi la plus salutaire sera
» l'œuvre de la tyrannie; à entendre la foule des ju-
» risconsultes, la loi la plus absurde, surtout si son
» origine est inconnue, passera pour la sagesse même.

» La loi fondée sur des raisons s'infuserait pour
» ainsi dire dans l'esprit du public, elle deviendrait
» la logique du peuple, elle étendrait son influence
» jusque sur cette partie de la conduite qui n'est que
» du ressort de la morale. Le code de l'opinion se
» formerait par analogie sur le code des lois; c'est une
» boussole pour les juges et pour tous les employés
» du gouvernement. La raison énoncée ramène sans
» cesse au but du législateur ceux qui auraient pu
» s'en écarter. Une interprétation fausse ne pourrait
» cadrer avec cette raison. Les erreurs de bonne foi
» deviennent comme impossibles, les prévarications
» ne pourraient plus se cacher, la route de la loi est
» éclairée dans toute son étendue, et les citoyens sont
» les juges des juges.

» Sous un point de vue plus général encore, l'a-
» doption de cet usage est recommandable par son
» influence sur le perfectionnement des lois; le be-
» soin de fournir à chaque loi une raison proportion-
» née sera d'une part un préservatif contre une

» routine aveugle, et de l'autre un frein contre l'ar-
» bitraire. Si vous êtes toujours obligé d'énoncer un
» motif, il faudra penser au lieu de transcrire, se
» faire des idées distinctes, ne rien admettre sans
» preuves; il n'y aura plus de moyens de conserver
» des distinctions fantastiques, des dispositions inu-
» tiles, des gênes surérogatoires. Les inconséquences
» deviendraient trop saillantes, les disparates du bon
» et du mauvais blesseraient tous les yeux, les parties
» les plus défectueuses tendraient sans cesse par cette
» comparaison à se corriger sur le modèle des plus
» parfaites; celles qui auraient atteint le plus haut
» degré de perfection ne pourraient plus le perdre.
» Une bonne raison est une sauvegarde qui les défend
» contre les changemens précipités et capricieux; un
» cortége aussi respectable en impose au novateur le
» plus téméraire. La force de la raison devient la force
» de la loi; c'est comme une ancre qui empêche le
» vaisseau de flotter au gré des vents, ou de dériver
» insensiblement par la force d'un courant invin-
» cible (1).

» Enfin la nécessité d'ajouter à chaque disposition
» son motif rend impossible tout artifice de la part
» du législateur. S'il est entraîné par quelque préjugé,
» ou animé par quelque passion, quoique de bonne
» foi, son erreur se dévoile à ses yeux, et sa main se
» refuse à tracer une disposition dont l'arrêt de con-

(1) Ce qui précède est extrait des *Traités de législation*, tome III, pages 289 à 294, et l'alinéa suivant est la substance d'une partie de la brochure déjà mentionnée.

» damnation serait aussitôt tracé par la même main.
» Si le législateur veut sciemment favoriser un intérêt
» particulier, la même nécessité se fera sentir à lui,
» et tout citoyen est là pour lui faire un reproche de
» sa partialité. *Dans un discours à part* on peut glisser
» sur certains motifs, en omettre d'autres, et détour-
» ner habituellement l'attention de certains points
» qu'on veut dissimuler. A l'aide de quelques moyens
» oratoires ou d'une dialectique spécieuse, on peut
» faire adopter comme des bienfaits les dispositions
» les plus funestes. Tout cet artifice disparaît par l'in-
» sertion *rapprochée* du motif de la loi, et je regarde
» cette considération comme l'une des plus impor-
» tantes. »

§ III.

Des règles relatives au style, ou mode d'expression des lois.

Le chapitre que Bentham (1) a consacré à ce sujet, me semble encore tellement répondre à tout ce qu'on peut désirer sur ce point, que j'en ferai presque exclusivement, le texte du présent §.

« Il faut distinguer dans le style des lois les per-
» fections essentielles et les perfections secondaires.

» Les premières consistent à éviter les défauts qui le
» corrompent, les secondes à saisir les beautés qui lui
» conviennent.

» Le but des lois est de diriger la conduite des ci-

(1) Tome 1er, pages 361 à 370.

» toyens ; deux choses sont nécessaires à l'accomplis-
» sement de ce but.

» 1.° Que la loi soit *claire*, c'est-à-dire qu'elle fasse
» naître dans l'esprit une idée qui représente exacte-
» ment la volonté du législateur. 2° Que la loi soit
» *concise*, afin qu'elle se fixe aisément dans la mé-
» moire. *Clarté*; *brièveté*, voilà donc les deux qualités
» essentielles.

» Tout ce qui contribue à la brièveté contribue à
» la clarté.

» La volonté du législateur ne se placera point dans
l'esprit du citoyen, ou n'y sera pas exactement, 1°
» lorsque les paroles de la loi ne présentent pas des
» propositions intelligibles; 2° lorsquelles ne présentent
» qu'une partie de l'idée qu'on a voulu faire naître ;
» 3° lorsqu'elles présentent une proposition diffé-
» rente de celle qui était dans l'esprit du légis-
» lateur; 4° lorqu'elles présentent des propositions
» étrangères conjointement avec la proposition prin-
» cipale.

» Les défauts du style peuvent donc se rapporter à
» quatre chefs : 1° proposition *inintelligible ;* 2° pro-
» position *équivoque;* 3° proposition *trop étendue ;*
» 4° proposition *trop restreinte.*

» Je me servirai pour exemple d'une loi citée par
» Puffendorf, et qui avait été faite, si je ne me trompe,
» pour un pays où le délit de l'assassinat était devenu
» trop fréquent. » Quiconque aura tiré du sang dans
» les rues, dit la loi, sera puni de mort. » Un chirur-
» gien trouve dans la rue un homme évanoui, et lui
» fait une saignée; cet événement fit sentir le besoin

» d'interprétation, c'est-à-dire mit à découvert un » des vices de la loi.

» Cette rédaction était vicieuse par excès et par » défaut; par excès, en ce qu'elle n'admettait point » d'exception pour le cas où l'action de tirer du sang » dans les rues n'avait rien que d'utile et d'innocent; » par défaut, en ce qu'elle ne s'étendait pas aux meur- » trissures et autres manières de blesser non moins » dangereuses que des plaies sanglantes.

» L'intention du législateur était de comprendre » dans sa prohibition toutes les espèces d'injures graves » qui peuvent se commettre dans les places publi- » ques; il n'avait point su exprimer clairement cette » opinion.

» Un juge, en s'attachant au texte, y comprend » des accidens légers, et même des œuvres de bien- » faisance.

» Un autre juge, également fidèle au texte, laisse » dans l'impunité des actes de violence plus nuisi- » bles que des coups qui ont fait couler le sang.

» La loi qui présente différentes significations au » juge, ne peut pas avoir plus de clarté pour les in- » dividus.

» L'un trouve un passant frappé d'apoplexie, et le » laisse mourir par prudence.

» Un autre, se confiant au sens littéral, laisse son » adversaire à demi mort de coups; à la manière de » cet archevêque qui, pour ne pas verser le sang » chrétien, se servait d'une massue.

» Qu'ils daignent réfléchir sur cet exemple, ces » beaux esprits en législation qui croiraient déroger

» aux droits du génie en s'abaissant scrupuleusement » aux soins des mots. Tels mots, telle loi. Fait-on » des lois autrement qu'avec des mots ? Vie, liberté, » propriété, honneur, tout ce que nous avons de » plus précieux dépend du choix des mots.

» La clarté dans le style dépend de la logique et de » la grammaire, deux sciences qu'il faut posséder à » fond pour faire une bonne rédaction de lois.

» Quant à la brièveté, il faut distinguer : le corps » des lois, fût-il réduit par une bonne méthode à la » moindre dimension possible, sera toujours un en- » semble trop considérable pour se fixer en entier » dans la mémoire des citoyens. Il faudra donc di- » viser le code général en codes particuliers pour l'u- » sage des différentes classes qui ont besoin de con- » naître une partie des lois plus spécialement que » toutes les autres.

» La brièveté dans le style dont il s'agit ici ne con- » cerne que le texte des lois, la composition des » phrases et des paragraphes.

» Les longueurs sont particulièrement vicieuses » lorsqu'elles se trouvent dans l'endroit même où le » législateur devait exprimer sa volonté (1).

(1) Je partage particulièrement les vues de Bentham sur ce sujet ; mais je crois devoir faire une observation, qui me semble importante, sur la véritable valeur du mot *brièveté* appliqué à la rédaction des lois. Je pense qu'elles doivent l'être avec toute la concision possible, sans aucune superfluité de mots, mais qu'on ne doit pas affecter ce qu'on appelle le *laconisme*, qui est presque toujours accompagné d'obscurité

» Les défauts les plus contraires à la brièveté dans un » paragraphe sont : 1° les phrases incidentes, les pa- » renthèses, qui auraient dû faire des articles distincts. » 2° la *tautologie ;* par exemple lorsqu'on faisait dire » aux rois de France : *Nous voulons ordonner, et nous* » *plaît ;* 3° la répétition des mots spécifiques au lieu » du mot générique ; 4° la répétition de la définition » au lieu du terme propre, qu'il fallait définir une » fois pour toutes ; 5° le développement des phrases » au lieu de se servir des ellipses usuelles, par exem- » ple lorsqu'on fait mention des deux sexes là où le » masculin les aurait marqués tous les deux, ou lors- » qu'on met le singulier et le pluriel dans le cas où » l'un des deux nombres aurait suffi ; 6° détails inu- » tiles : par exemple à l'égard du temps, lorsque » pour marquer une époque, au lieu de se borner à

et d'insuffisance. Je n'hésite pas à considérer comme un très-grand défaut dans la loi *des douze tables* ce laconisme si vanté, qui, par la raison que je viens d'indiquer, me semble avoir été l'une des causes de l'affreuse confusion qui s'est introduite plus tard dans la législation romaine. On peut encore citer notre fatale *constitution* consulaire, si bien rédigée en apparence, si avare de développemens, mais dont la brièveté perfide a donné lieu à toutes les interprétations, à tous les développemens du despotisme. Bientôt elle fut ensevelie sous un volume énorme de lois secondaires, de sénatus-consultes, de décrets impériaux, d'avis du conseil d'Etat, et même d'arrêtés particuliers de tout agent inférieur qui voulut entreprendre de faire bassement sa cour au pouvoir. Dans le fait, lorsque la brièveté des lois passe les bornes raisonnables, elle devient purement nominales ; et de plus les développemens ultérieurs ne se font qu'au profit de l'arbitraire.

» l'événement dont on se sert à cet effet, on s'appe-
» santit sur les événemens antérieurs.

» C'est par l'ensemble de tous ces défauts que
» les statuts anglais acquièrent cette prolixité déme-
» surée, et que la loi est offusquée sous le verbiage
» de la rédaction.

» Il est essentiel de ménager à l'esprit de fréquens
» repos, non seulement par la distinction des para-
» graphes, mais encore par la coupe des phrases
» dont le paragraphe est composé; cette circonstance
» importe également pour l'intelligence et pour la mé-
» moire (1).

» C'est encore là un défaut bien choquant des sta-
» tuts anglais; il faut souvent parcourir des pages
» pour arriver à un sens déterminé, et le commen-
» cement de la phrase est oublié avant qu'on soit
» parvenu au milieu.

» Il ne suffit pas que les articles soient courts, ils
» doivent être numérotés. Il faut quelque moyen
» pour les séparer et les distinguer; celui des numé-
» ros est le plus simple, le moins sujet à méprise,
» le plus commode pour les citations et les renvois.

» Les actes du parlement britannique sont encore
» en défaut à cet égard ; les divisions en sections et les
» numéros qui les désignent dans les éditions cou-
» rantes ne sont point authentiques. Dans le parche-

(1) On peut dire, ce me semble, avec vérité que tous les nouveaux codes français sont presque des modèles parfaits sous ce rapport; ils n'ont d'ailleurs presque aucun des défauts précédemment indiqués par Bentham.

(*Note de M. Rey.*)

» min original, le texte de la loi, l'acte entier est » d'une seule pièce, sans distinction de paragraphes, » sans ponctuation, sans chiffres. Comment fait-on » connaître le commencement et la fin d'un article? » Ce ne peut être qu'en répétant ces clauses intro- » ductoires : *et de plus il est ordonné, et de plus il est* » *ordonné par l'autorité ci-dessus mentionnée*, ou telle » autre phrase du même genre. C'est, pour ainsi » dire, une algèbre en sens contraire; dans l'al- » gèbre, une lettre tient lieu d'une ligne de mots, » ici une ligne ne remplit que très-imparfaitement » la fonction d'un chiffre. Je dis *imparfaitement*, » car ces mots servent à la division, mais ils ne » peuvent servir aux renvois. Veut-on amender ou » révoquer un article d'un acte? Comme il est im- » possible de désigner cet article par un renvoi nu- » mérique, on est réduit à des périphrases et des » répétitions toujours longues, et par conséquent » obscures. Aussi un acte du parlement britannique » est une composition inintelligible pour ceux qui » n'ont pas acquis par une longue habitude la facilité » de les consulter (1).

» C'est l'effet d'un attachement superstitieux aux » anciennes coutumes. Les premiers actes du parle-

(1) Les codes français sont tous divisés en une *seule* série de numéros depuis le commencement jusqu'à la fin; en sorte qu'on n'a pas même besoin de citer le livre, ni le titre, ni le chapitre, ni la section, ni les §§, etc., ce qui souvent jetait beaucoup d'embarras dans les citations des lois anciennes et de celles du commencement de la révolution.

(*Note de M. Rey.*)

» ment sont d'un temps où la ponctuation n'était pas » en usage, où les chiffres arabes n'étaient pas con- » nus. D'ailleurs les statuts, dans leur état de sim- » plicité et d'imperfection originales, étaient si courts » et si peu nombreux, que le défaut de division n'a- » vait pas d'inconvéniens sensibles. Les choses sont » restées sur le même pied par négligence, par ha- » bitude, ou par une opposition secrète et intéressée » à toute réforme. Nous avons vécu des siècles sans » connaître les points, les virgules et les chiffres; pour- » quoi les adopter aujourd'hui? Il faut croire que cet » argument est au-dessus de toute réplique.

» Quant aux perfections du second ordre, on peut » les réduire à trois : *force, harmonie, noblesse.* La » force et l'harmonie dépendent en partie des qua- » lités mécaniques du langage dont on se sert, en » partie de l'arrangement des mots. La noblesse dé- » pend principalement des idées accessoires qu'on a » soin d'écarter ou d'introduire.

« Les lois sont susceptibles d'une sorte d'éloquence » qui leur est propre, et qui a bien son utilité, ne » fût-ce que pour leur concilier la faveur populaire. » C'est dans cette vue que le législateur peut placer » quelques sentences morales, pourvu qu'elles réu- » nissent à une parfaite convenance le mérite de » frapper l'esprit par leur brièveté. Il est aussi très- » convenable que les lois portent le cachet de la ten- » dresse paternelle, et qu'on y laisse des marques sen- » sibles de la bienveillance qui les a dictées. Pour- » quoi le législateur rougirait-il d'être père? Pour- » quoi ne montrerait-il pas que ses sévérités mêmes

» sont des bienfaits? Ce genre de beauté, qui n'ap-
» partient qu'au pouvoir suprême, se voit dans les
» instructions de Catherine II, dans les préambules
» de quelques édits de Louis XVI, sous les ministères
» de deux hommes qui ont honoré la France et l'hu-
» manité.

» 1° Il faut, autant qu'il est possible, ne mettre
» dans un corps de lois que des termes de droit fa-
» miliers au peuple.

» 2° Si l'on est forcé de se servir de termes techni-
» ques, il faut avoir soin de les définir dans le corps
» des lois mêmes.

» 3° Les termes de la définition doivent être des
» termes usités et connus; ou au moins la chaîne des
» définitions, plus ou moins longue, doit toujours
» finir par un chaînon où il ne se trouve que de tels
» mots.

» 4° *Mêmes idées, mêmes paroles.* Ne vous servez
» jamais que d'un seul et même mot pour exprimer
» une seule et même idée. C'est d'abord un moyen
» d'abréger, parce que l'explication d'un terme peut
» servir une fois pour toutes; mais l'identité des mots
» contribue plus encore à la clarté qu'à la brièveté;
» car s'ils varient, c'est toujours un problème que de
» savoir si l'on a voulu exprimer les mêmes idées, au
» lieu qu'en se servant des mêmes mots vous ne
» laissez pas douter que votre intention ne soit la
» même. Enfin, moins vous employez de mots diffé-
» rens, plus vous pouvez leur donner d'exactitude et
» de soin. Ceux qui prodiguent les paroles connais-
» sent bien peu le danger des méprises; et en matière

» de législation, le scrupule peut aller jusqu'à l'excès. » Les paroles de la loi doivent se peser comme des » diamans.

La composition d'un corps de lois sera d'autant » plus savante qu'il demandera moins de science » pour être compris. Dans les ouvrages de goût la » perfection de l'art consiste à cacher l'art; dans une » législation qui s'adresse au peuple et à la partie la » moins intelligente du peuple, la perfection de la » science est de ne pas la faire sentir. Une noble » simplicité est son plus beau caractère. »

§ IV.

Des règles propres à assurer l'authenticité et la fixité des lois.

Les lois doivent être *authentiques*, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir reconnaître avec certitude qu'elles sont vraiment l'œuvre du législateur. La moindre altération d'une loi entraîne les conséquences les plus graves, et c'est une haute imprudence de confier un tel dépôt, soit au pouvoir *judiciaire*, soit au pouvoir *exécutif*, toujours également disposés à usurper les droits de la souveraineté. Le corps *législatif* doit donc être directement chargé de veiller à la conservation des lois, sans préjudice de tout moyen de surveillance de la part de tous les citoyens.

La *fixité* des lois ne peut s'obtenir que par l'écriture, ou tout autre moyen qui serait équivalent. Il est impossible qu'elles se conservent intactes par la seule tradition verbale, fussent-elles même confiées d'âge

en âge à la mémoire des enfans. Je vais de nouveau emprunter un passage de Bentham (1) qui exprime parfaitement tous les désavantages de la loi non écrite.

» La loi écrite est la seule qui puisse mériter le » nom de loi. La loi non écrite est, à proprement » parler, une loi conjecturale, une fiction de loi. A la » loi écrite il y a une base assurée, manifeste, il y a » un législateur, il y a une volonté, il y a une expres- » sion de cette volonté, une époque connue de sa » naissance. Une loi *non écrite* n'a rien de tout cela; » son origine est ignorée, elle va toujours en crois- » sant, elle ne peut jamais être finie, elle se modifie » sans qu'on s'en aperçoive. Si elle a un législateur, » c'est le juge lui-même, législateur dont toutes les » lois sont particulières, et toujours nécessairement » *ex post facto*, législateur qui ne promulgue ses lois » que par la ruine des individus sur qui elles por- » tent.

» La grande utilité de la loi c'est la certitude; il » n'y en a point, il ne saurait y en avoir dans la loi » non écrite; le citoyen ne pouvant la trouver nulle » part ne peut la prendre pour son guide, il est ré- » duit à des consultations, il rassemble des avocats, » il recueille autant d'opinions que sa fortune peut » le lui permettre, et tout ce procédé ruineux n'a- » boutit le plus souvent qu'à créer de nouveaux » débats.

» Il n'y a que la plus grande intégrité dans un tri-

(1) Tome Ier, pages 356-357.

» bunal qui puisse empêcher les juges de faire d'une » loi non écrite un moyen continuel de faveur et de » corruption.

» Mais partout où elle existe les hommes de loi » en seront les défenseurs, et peut-être innocemment » les admirateurs. On aime un moyen de puissance, » un moyen de réputation, un moyen de fortune; on » aime la loi non écrite par la même raison que les » prêtres d'Égypte aimaient leurs hiéroglyphes, par » la même raison que les prêtres, dans toutes les re- » ligions, aiment les dogmes et les mystères. »

CHAPITRE IX.

De l'émission ou promulgation des lois.

Dans les divers essais qui m'ont conduit à cet ouvrage j'avais traité fort imparfaitement la matière qui fait l'objet du présent chapitre; mais ayant depuis cette époque, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire plusieurs fois, relu les *Traités de législation* de Bentham, j'ai trouvé la partie de son ouvrage sur ce sujet si supérieure au mien, que je ne dois pas hésiter à supprimer ce que j'avais écrit à cet égard, pour y substituer ce que l'auteur dit lui-même de la *promulgation* des lois (1).

« Supposons le code général achevé, le sceau du » souverain apposé aux lois; que nous reste-t-il à » faire?

(1) Tome III, pages 275 - 283.

» Pour se conformer à une loi il faut qu'elle soit » connue; pour la faire connaître il faut la promul- » guer. Or promulguer une loi ce n'est pas la publier » dans une ville au son de la trompette, ce n'est pas » la lire au peuple assemblé, ce n'est pas même en- » core en ordonner l'impression ; tous ces moyens » peuvent être bons, mais on peut les employer sans » accomplir l'objet essentiel; ils peuvent avoir plus » d'apparence que de réalité. Promulguer une loi, » c'est la présenter à l'esprit de ceux qu'elle doit gou- » verner, c'est faire en sorte qu'elle soit habituelle- » ment dans leur mémoire, et leur donner au moins » toutes les facilités de la consulter, s'ils ont quelques » doutes sur ce qu'elle prescrit.

» Il y a plusieurs moyens de parvenir à ce but; on ne » doit en négliger aucun, mais il n'est que trop fréquent » de les négliger tous. L'oubli des législateurs à cet » égard a été au-delà de tout ce que l'on aurait pu » imaginer. Je parle surtout des législateurs moder- » nes; nous trouvons dans l'antiquité des modèles » à suivre, et il est bien étonnant que l'exemple qui » devait avoir le plus d'autorité pour les chrétiens » n'ait eu à cet égard aucune influence. On a em- » prunté de Moïse des lois qui ne pouvaient avoir » qu'une utilité relative et locale; on n'en a pas » imité ce qui portait le plus haut degré de sagesse, » ce qui convenait à tous les temps et à tous les » lieux.

» Bacon, qui a daigné employer son esprit à dé- duire des vérités morales des fables de la mytholo-

» gie, aurait pu trouver un apologue dans cet oiseau » que les naturalistes ont regardé comme le plus » stupide et le plus insensible des êtres vivans, parce » qu'il abandonne ses œufs sur le sable, et laisse au » hasard le soin de les faire éclore. Ce qu'on a voulu » représenter par là, aurait-il pu dire, c'est un légis- » lateur qui, après avoir fait des lois, les abandonne » aux chances fortuites, et pense que sa tâche est » finie au moment où le plus important de ses devoirs » commence.

» Il est vrai que pour promulguer des lois il faut » qu'elles existent. Tout ce qu'on appelle le droit *non* » *écrit* est une loi qui gouverne sans exister, une loi » conjecturale sur laquelle les savans peuvent exer- » cer leur sagacité, mais que le simple citoyen ne » saurait connaître. Les règles de la jurisprudence » reçoivent-elles de l'autorité légitime une promulga- » tion authentique, elles deviennent des lois écrites, » c'est-à-dire de véritables lois; elles ne dépendent » plus d'une coutume qui se contredit, d'une inter- » prétation qui varie, d'une érudition susceptible » de toutes sortes d'erreurs; elles sont ce qu'elles doi- » vent être, l'expression d'une volonté positive, con- » nue d'avance de celui qui doit en faire la règle de » sa conduite. Promulguer les lois anglaises telles » qu'elles sont à présent, soit les décisions antérieures » des juges, soit même les statuts du parlement, ce » serait ne rien faire pour le public. Que sont des re- » cueils qu'on ne peut entendre? Qu'est-ce qu'une » encyclopédie pour ceux qui n'ont que des momens

» fugitifs de loisir? Un point n'a pas de partie, di-
» sent les mathématiciens, un chaos n'en a pas non
» plus.

» Je conviens qu'il est des lois qu'il serait dangereux
» de faire connaître : par exemple, si vous laissez dans
» votre code des lois persécutrices, de mauvaises lois
» coërcitives, il est bon qu'elles ne soient pas connues
» des délateurs. Si vous avez des lois de procédure
» favorables à l'impunité du crime, qui donnent les
» moyens d'éluder la justice, de frauder les impôts,
» de tromper des créanciers, il vaut mieux sans doute
» que de telles lois soient ignorées; mais quel système
» de législation que celui qui gagne à être inconnu!

» Il est des lois qui semblent avoir une notoriété
» naturelle, telles que celles qui concernent les délits
» contre les individus, le larcin, les injures person-
» nelles, la fraude, le meurtre, etc., etc.; mais cette no-
» toriété ne s'étend pas à la peine, qui est pourtant le
» motif sur lequel le législateur a compté pour faire
» respecter sa loi. Elle ne s'étend pas à des circons-
» tances dont on a pu faire un délit accessoire, comme
» servant d'acheminement au délit principal. J'ai dû
» présumer, par exemple, qu'il m'était défendu de me
» servir d'une certaine arme pour blesser qui que ce
» soit; mais ai-je dû présumer que le législateur a fait
» un délit présomptif du port de cette arme?

» La dissémination des lois doit se mesurer sur l'é-
» tendue des personnes qu'elles embrassent; le code
» universel doit être promulgué pour tous; les codes
» particuliers doivent être mis à la portée des classes
» particulières qu'ils intéressent. Voilà ce qui fait

» l'importance de cette distinction entre le code géné-
» ral et les codes particuliers (1). Le corps de droit,
» dans l'arrangement que j'ai proposé, se trouve com-
» posé de pièces qui se montent et se démontent, et
» dont on peut mettre ensemble un nombre plus ou
» moins grand, selon les facultés et les besoins des
individus. Le livre des postes est d'un grand service
» aux voyageurs; mais n'importe-t-il qu'à eux de
» connaître les réglemens particuliers qu'ils ont à ré-
» clamer ou à suivre?

» Le code universel, voilà de tous les livres le plus
» important et presque le seul qui soit nécessaire à
» tous. S'il ne l'était pas comme livre de droit, il le
» serait encore comme livre de morale.

» Les enseignemens religieux recommandent aux
» hommes d'être justes; mais le livre de la loi leur
» explique en quoi consiste la justice, et leur fait l'é-

(1) Il semblerait qu'il y a ici quelque confusion entre l'idée d'un code *général*, opposé aux codes *particuliers*, et le code *complet* des lois dont Bentham parle au tome Ier. Je présume qu'il faut faire la distinction suivante : le code *complet* comprend toute la législation, et par conséquent le code *général* même, ainsi que les lois particulières; et le code *général* comprendrait certaines règles *générales*, applicables à tous les individus et à toutes les branches du droit, tandis que chaque loi particulière ne comprendrait que les principes applicables à telle ou telle classe d'individus, ou tel ou tel sujet particulier, ce qui correspond à ma division théorique du traité des principes *généraux de droit de législation* et des divers traités de chaque branche *particulière*.

(*Note de M. Rey.*)

» numération de tous les actes qui lui sont con-
» traires.

» Probité, prudence, bienfaisance, voilà le sujet
» de la morale ; mais la loi doit embrasser tout ce
» qui se rapporte à la probité, tout ce qui enseigne
» aux hommes à vivre sans se nuire entre eux. Il reste
» donc à la morale proprement dite la prudence et
» la bienfaisance, mais garantissez la probité ; la pru-
» dence n'ayant plus les mêmes piéges à redouter,
» marche dans un sentier plus facile ; empêchez les
» hommes de se nuire, la bienfaisance réparatrice des
» torts et des injustices aura bien moins de malheurs
» à soulager. »

ÉCOLES.

» On doit faire du code le premier livre classique,
» un des premiers objets de l'enseignement dans toutes
» les écoles. Telles étaient les bases de l'enseignement
» parmi les Hébreux.

» L'enfant Joas répond à Athalie que, dans le tem-
» ple, il n'est occupé qu'à étudier la loi de Dieu :

» Dans son livre divin on m'apprend à la lire,
» Et déjà de ma main je commence à l'écrire. »

» Dans le cas où l'on exige une certaine éducation
» comme une condition nécessaire à la jouissance de
» quelque emploi, l'aspirant peut être tenu de pro-
» duire un exemplaire du code, ou écrit de sa main,
» ou traduit dans une langue étrangère. La partie la
» plus importante doit être apprise par cœur comme

» un catéchisme : celle, par exemple, qui contient les » définitions des délits et les raisons qui les ont fait » ranger dans cette classe.

» Je voudrais qu'à seize ans, sans retarder le pro- » grès des autres études, les élèves des écoles publi- » ques fussent plus versés dans la connaissance des » lois de leur pays, que ne le sont aujourd'hui des » jurisconsultes blanchis dans les combats du bar- » reau. Cette différence tiendrait à la nature des lois » mêmes.

» Les élèves traduiraient le code naturel dans les » langues mortes, ils le traduiraient dans les langues » vivantes, ils le traduiraient dans la langue des » poètes, langue maternelle des premières lois.

» Apprenez à vos enfans, disait un ancien philo- » sophe, ce qu'ils doivent savoir étant hommes, et » non ce qu'ils doivent oublier. Ce philosophe n'au- » rait pas condamné l'étude nouvelle que je propose. »

ÉGLISES.

« Pourquoi la lecture de la loi ne serait-elle pas, » comme chez les Juifs, une partie du service di- » vin (1)? Cette association d'idées ne serait-elle pas

(1) D'après les principes développés précédemment, le législateur ne doit nullement *intervenir* dans tout ce qui touche le culte religieux; ainsi la lecture des lois dans les églises ne pourrait être imposée comme condition à certaines sectes religieuses que dans le pays où le gouvernement, dérogeant aux susdits principes, accorde des avantages à une secte plutôt qu'à une autre.

(*Note de M. Rey*).

» salutaire ? N'est-il pas bon de présenter aux hommes » l'Etre suprême comme le protecteur des lois, de la » propriété et de la sûreté? N'ajouterait-on pas à la » dignité de la cérémonie en lisant la loi des pères et » des enfans dans le baptême, et la loi des époux » dans la liturgie du mariage? La lecture publique » dans les églises serait, pour la classe ignorante, un » moyen d'instruction aussi peu coûteux qu'intéres- » sant. Le temps du service serait mieux rempli, et » ce code serait bien volumineux si, divisé en por- » tions, il ne pouvait pas se lire en entier plusieurs » fois l'année. »

LIEUX DIVERS.

« Les lois qui ne concernent que certains lieux, » comme les marchés, les spectacles, les endroits » publics, doivent être affichées dans les places mêmes » où l'on a besoin qu'elles soient présentées à l'esprit » des citoyens. Il est peu d'hommes qui osent violer » une loi lorsqu'elle parle pour ainsi dire à tous les » yeux, et quelle s'adresse à tous, comme à autant » de témoins qu'elle appelle à déposer contre l'in- » fracteur. »

TRADUCTIONS.

« Si la nation qui doit obéir aux mêmes lois est » composée de peuples qui parlent des langues diffé- » rentes, il faut une traduction authentique du code » en chacune de ces langues ; mais il convient de plus » qu'on le fasse traduire dans les différentes langues

» de l'Europe. Les intérêts des nations sont tellement » mêlés, qu'elles ont toutes besoin de connaître leurs » lois réciproques. D'ailleurs c'est mettre un étranger » à l'abri des fautes où il aurait pu tomber par l'igno- » rance de la loi, ou des piéges qu'on aurait pu lui » tendre en abusant de cette ignorance. Voyez quelle » sûreté en résulte pour le commerce, quelle base » de confiance dans les transactions avec les nations » étrangères, combien cette manière de procéder an- » nonce de franchise et de candeur ! N'avez-vous » rien de contraire aux ordonnances du roi? question » inepte et insidieuse qu'on fait dans plusieurs doua- » nes. Moi, étranger, voyageur, puis-je connaître » ces ordonnances? le roi les connaît-il lui-même? » Ma réponse sera un piége ou un délit. Présentez- » moi vos réglemens dans ma propre langue, et si je » vous trompe punissez ma fraude. »

CODES PARTICULIERS.

« En embrassant un état, tout citoyen sera tenu de » se pourvoir du code qui concerne cet état. Le code, » selon son étendue, sera imprimé en forme de livre » ou de tableau. La place même où il doit être sus- » pendu peut être déterminée. On en fera un objet de » police dans les boutiques, dans les spectacles, dans » les maisons d'amusemens publics. Les fripons se- » raient bien disposés à jeter un voile sur un témoin » si incommode, comme quelques dévots en usent, » dit-on, à l'égard de leurs saints. »

« Il y a une espèce de promulgation spécialement » adaptée aux conventions entre particuliers, aux » dispositions des biens. Pour les objets d'une cer- » taine importance, on pourrait exiger que ces objets » fussent écrits sur un papier timbré qui porterait en » marge une notice des lois concernant la transaction » dont il s'agit. Ce moyen est emprunté de la juris- » prudence anglaise; mais les cas où l'on en fait usage » sont bien peu nombreux, en comparaison de ceux » où on le néglige, et où il serait également utile. J'ai » recueilli avec empressement ce grain d'une semence » nouvelle pour en propager la culture. »

CHAPITRE X.

De l'application d'un système de lois aux diverses parties d'un même État.

Il existe deux grandes autorités, celle de Montesquieu et celle de M. de Savigny, contre le principe de l'*uniformité* des lois dans un même État. Voyons si leurs argumens sont fondés.

Montesquieu, tout en convenant de quelques avantages de l'uniformité des lois, insinue cependant que ces avantages sont plutôt faits pour frapper les *petits esprits* que les hommes de génie; et après s'être demandé s'il est toujours à propos d'introduire l'uniformité des lois, il donne un exemple de variété des

lois d'un même peuple, exemple qui explique toute sa pensée, et qui prouve sa prédilection pour le système d'une législation *non uniforme*. « En Chine, » dit-il, les Chinois sont gouvernés par le cérémo- » nial chinois, et les Tartares par le cérémonial tar- » tare; c'est cependant le peuple qui a le plus la » tranquillité pour objet. » Puis il finit par cette maxime : « Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'im- » porte qu'ils suivent la même ? »

M. de Savigny a émis une opinion encore plus absolue que celle de Montesquieu en faveur de la variété des lois, non seulement dans les divers États d'une même confédération, mais même dans les diverses provinces du même État. Il donne deux raisons à l'appui de son opinion : la première est que loin de diminuer l'amour de la commune patrie, une telle variété lui donne plus de force, en respectant les relations individuelles dont la conservation augmente l'attachement au lien commun qui les garantit. La seconde raison est que cette variété flatte davantage le sentiment de chaque fraction du peuple, et qu'elle éloigne l'idée d'une législation imposée arbitrairement et par une force étrangère.

La question proposée par Montesquieu, savoir s'il est toujours à propos que les lois soient uniformes, est raisonnable sans doute ; mais les cas où l'on peut appliquer la négative doivent être justement appréciés. Certes, il est des objets tellement particuliers à une portion seule d'un même peuple, qu'il faut bien les régler d'une manière tout-à-fait particulière ; il faut se rappeler ce que nous avons déjà

dit au sujet des prétendues lois *arbitraires*, que lorsque les circonstances sont différentes, les lois doivent bien suivre ces différences. J'ajouterai qu'un code, bien que général pour tous les autres cas, peut abandonner certains cas à la spécialité locale de législation. Ainsi le code civil français, dans l'article 1759, a laissé force de loi à certains usages *locaux* relatifs aux termes des loyers, tout en donnant une législation *commune* sur le reste du *contrat de louage*. C'est d'après le même principe que dans tous les pays, ceux même où le pouvoir législatif a le plus de centralité, on laisse pourtant aux autorités inférieures le droit de faire certains réglemens *locaux* qui ont force de loi. Je donnerai pour exemple certains réglemens de police dont le législateur laisse la confection à l'autorité municipale; mais, hors ces cas indiqués par la nature des choses, il n'est pas indifférent, comme le prétend Montesquieu, que les citoyens *suivent la même loi, pourvu qu'ils suivent les lois.* D'abord, ainsi que je l'ai également établi précédemment, il ne peut y avoir, pour *une même* circonstance donnée, *qu'une seule disposition* qui réunisse le plus d'avantages. Les autres pourront convenir plus ou moins, mais elles ne conviendront pas aussi bien; en second lieu, cette variété, cette bigarrure de lois, tend à en apporter dans les idées et les mœurs, dans toute la direction des individus, ce qui est déjà un mal, même entre les hommes de différentes nations, qu'on ne saurait trop rapprocher entre elles. Mais ce qui devient intolérable, c'est lorsque ces différences existent entre les citoyens d'un même État; ils perdent

alors le caractère homogène et la tendance commune que doivent avoir les membres d'une même société. Voyez ce qui vient de se passer aux États-Unis d'Amérique, dans l'État de Géorgie, où le comité d'une des chambres législatives de cet État a déclaré que les États du sud allaient se séparer de l'union, et prendre au besoin les armes, si l'on voulait qu'ils renonçassent à l'esclavage, ainsi que l'ont fait en général les États du nord. Troisièmement cette variété ajoute infiniment aux difficultés déjà si grandes de l'étude des lois; elle répand de l'incertitude sur les principes du juste et de l'injuste; elle favorise ainsi l'esprit de chicane, elle multiplie les procès, elle tend à ruiner les citoyens, à rendre la propriété incertaine, et elle alimente sans cesse toutes les passions haineuses. L'exemple choisi par l'auteur de *l'Esprit des lois* est bien loin de contredire ces résultats, surtout sous le rapport politique, et je pense même qu'il ne pouvait faire un choix plus malheureux à l'appui de son assertion. En effet, quel est le résultat de cette distinction de lois entre les Chinois et les Tartares, sinon d'empêcher la fusion de ces deux peuples, de tenir sans cesse en présence le vainqueur et le vaincu, l'oppresseur et l'opprimé, l'heureux brigand et le malheureux citoyen? Il me semble que de telles conséquences peuvent bien frapper tout autre qu'un *petit esprit*, et qu'il serait difficile *au plus grand génie* de trouver un motif raisonnable à une disposition de ce genre.

Les motifs de M. de Savigny contre l'uniformité de législation, se trouvent déjà combattus en partie par

les raisons que j'ai opposées à celles de Montesquieu ; mais il est facile de prouver en outre que ces motifs sont basés sur une supposition démentie constamment par l'expérience des siècles passés. En effet, M. de Savigny suppose que les lois particulières à chaque fraction d'un peuple ne lui ont jamais été imposées par l'arbitraire, ni par une force ennemie ; tandis que, selon lui, elles le seraient toujours dans l'hypothèse d'une législation commune. Mais je demanderai à M. de Savigny dans l'histoire de quel peuple il a puisé les preuves d'une telle assertion. Quant à moi, j'ai le malheur de ne voir dans presque toute l'histoire que de féroces conquérans qui, le glaive à la main, imposent non seulement les institutions *politiques*, mais encore une foule de dispositions de droit *privé*. Il est vrai qu'ils ont quelquefois permis aux vaincus de suivre leurs anciennes lois sur plusieurs points, comme les Germains dans une partie de l'Empire romain, et les Tartares en Chine ; mais une telle faculté finit par se réduire à bien peu de chose en Europe durant l'anarchie féodale ; car alors chaque parcelle de terrain ne faisait que passer d'un joug à un autre, recevant chaque fois de nouvelles modifications législatives. Et, quant à l'arbitraire, je demande qu'on cite un seul trait du moyen âge où le pouvoir législatif ne lui ait pas été complétement soumis. Mais considérons au contraire l'autre hypothèse, celle des législations *générales*, et l'on verra d'une part qu'elles ont très-souvent été faites *exprès* pour le peuple qu'elles devaient régir, tandis que de l'autre elles ont été données souvent aussi par une autorité

bien plus légitime. En Amérique, par exemple, plusieurs lois n'ont-elles pas été faites pour toute l'union, et par l'autorité la moins *arbitraire* qui jamais ait existé? Et en Europe, sans rien dire ni pour ni contre l'espèce de légitimité des monarchies d'Autriche et de Prusse, les codes généraux de ces deux pays n'ont-ils pas été formellement rédigés *pour eux*? Enfin les divers codes français, ceux du canton de Vaud en Suisse, ceux des Pays-Bas, et toutes les lois générales que depuis quelques années on rédige ou prépare en Angleterre, ainsi que sur divers points de l'Allemagne, ne sont-ils pas également faits expressément pour ces peuples respectifs, et par une autorité aussi légitime que le comporte l'état d'imperfection politique de l'Europe? Si M. de Savigny a négligé tant d'observations si frappantes, c'est que malheureusement, à l'époque où il a écrit, il était entraîné par un sentiment unique, légitime sans doute dans son principe, mais exagéré dans ses applications exclusives, l'animadversion que lui faisait éprouver alors l'introduction forcée du code civil français en Allemagne.

L'histoire législative des principales nations confirme également la convenance des mêmes lois chez des peuples divers, *lorsque les circonstances sont les mêmes*. Le droit romain n'a-t-il pas été reçu volontairement, dans la plus grande partie de ses dispositions, par toute l'Europe et par une grande partie de l'Asie et de l'Amérique? Le même droit n'avait-il pas été puisé lui-même dans les lois de la Grèce? Enfin les lois grecques ne doivent-elles pas en grande partie

leur origine au droit des peuples plus anciens qui fournirent des colonies à la Grèce, ou qui eurent avec elle de plus fréquens rapports? Une même législation peut donc, dans une foule de cas, convenir également à des peuples bien différens, et même dans des époques bien diverses. Notre opinion est donc confirmée entièrement et par le raisonnement et par l'expérience des peuples anciens et modernes.

Il me reste à examiner une troisième objection, que je regarde comme très-sérieuse, parce qu'elle consiste dans la crainte louable que le despotisme ne se serve de l'uniformité de législation pour mieux river les fers des peuples, en assujétissant à sa propre règle toutes les actions des citoyens, et en détruisant les résistances locales que les législations diverses de chaque fraction d'un grand peuple doivent apporter à l'arbitraire du gouvernement central.

Je pense que cette objection repose sur l'absence de deux distinctions essentielles.

La première est celle des lois d'intérêt *général* d'avec celles qui n'intéressent que certaines *portions* de la communauté générale. Je suis déjà convenu que celles de la dernière espèce doivent être laissées à la discrétion de chaque partie qu'elles concernent, et je donnerai volontiers toute latitude possible à ce principe; je pense moi-même que le gouvernement central ne doit régler que ce qui est indispensable au bien commun; car plus les hommes ont de pouvoir, et plus ils ont de moyens d'en abuser. Mais si, passant à un autre extrême, on permet à chaque fraction de détruire ce qui est nécessaire à l'harmonie totale,

si on laisse dans une même société des élémens hétérogènes, on tombe précisément dans le danger qu'on voulait éviter. Le despotisme, toujours habile à pratiquer la fameuse maxime : *divisez pour régner*, s'empare des antipathies que font naître ces différences ; et alors les divers élémens de l'État ne pouvant jamais s'unir dans un même vœu ni suivre une marche commune, il est difficile que ces élémens, ainsi isolés et réciproquement hostiles, servent de contre-poids au pouvoir du maître. Avec les sujets opprimés d'une province il opprime ceux d'une autre province; lui seul est fort parce que lui seul est homogène et conséquent. Mais, au contraire, supposant un Etat fondé primitivement sur la justice et l'égalité des droits, si l'on permet à chaque province de faire toutes ses lois, et par conséquent d'altérer à son gré les dispositions du principe fondamental de l'union, combien n'est-il pas à craindre que l'essence du gouvernement ne finisse par changer tout-à-fait, et que les germes primitifs ne soient bientôt étouffés? C'est ainsi, par exemple, que la Suisse a tant dégénéré de son ancienne vertu, et que sous le rapport politique elle est tombée au dernier degré de faiblesse et d'avilissement.

La seconde distinction qu'on aurait dû faire, quant à l'objection que je combats en ce moment, est celle entre les actes de *législation* et ceux d'*exécution des lois*. Or, je pense moi-même que pour cette dernière partie de l'administration publique, il faut mettre au gouvernement central toutes les restrictions compatibles avec l'action générale. Ainsi, même pour l'exécution des lois d'intérêt commun, je crains

l'intervention de l'autorité supérieure en plusieurs cas, et cette intervention est dangereuse toutes les fois qu'elle n'est pas indispensable. Par exemple, quoiqu'il soit nécessaire que la législation générale ordonne pour toutes les parties d'un État que les accusés de crimes seront jugés par leurs pairs, qu'ils ne soient pas mis à la torture, qu'on ne pourra leur refuser un défenseur, que l'audience sera publique, etc. ; il faut que le gouvernement central se garde bien d'intervenir dans la nomination des jurés, ni dans le choix d'un défenseur, ni dans celui des fonctionnaires chargés de la procédure, etc. Je crois cette seconde distinction très-importante encore, et je pense que l'application des règles que je pose à ce sujet devrait rassurer les auteurs de l'objection dont il s'agit. Je crois donc pouvoir abandonner la présente discussion, d'autant plus que le développement plus ample de ces idées n'appartient point à un Traité des *principes généraux* de législation, mais à celui de *droit constitutionnel*. Nous ne devons jamais oublier que mon but dans cet ouvrage est de rassembler dans un cadre étroit toutes les généralités de la science que j'ai à traiter, sans m'étendre sur aucune des spécialités infinies de chacune de ses branches.

CHAPITRE XI

De la cessation de l'empire de la loi.

Après avoir, dans les chapitres précédens, posé les principes relatifs à la confection de la loi, après

en avoir déterminé les conditions essentielles, ainsi que ses espèces principales, l'ordre des idées nous conduit à l'examen des circonstances qui peuvent déterminer la cessation de son empire.

La première question qui s'élève à ce sujet est relative aux *limites* des *droits* de la société envers telle ou telle partie de ses membres; car il importe avant tout de savoir s'il n'est point des cas où *toutes* les lois d'un État doivent perdre leur empire à l'égard d'un ou de plusieurs individus.

Cette question nous conduit d'abord à examiner la doctrine de Rousseau sur la force obligatoire des actes de la souveraineté nationale. Rousseau a prétendu que chaque citoyen, en entrant en communauté, lui faisait l'*aliénation totale* de sa personne avec tous ses droits, d'où il résulterait déjà que la société aurait *le droit absolu* de disposer de chacun de ses membres, sans aucune réserve, sans aucune considération, même de justice ou d'injustice. Et ailleurs, dans le chapitre du *Souverain*, il explique plus formellement encore cette pensée en disant que « la puissance » souveraine n'a nul besoin de garant envers les » sujets. » Et il ajoute plus bas : « le souverain, par » cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être. »

Ces derniers mots renferment surtout une telle idée d'*infaillibilité* de la puissance souveraine, qu'on devrait toujours regarder ses actes comme essentiellement *justes*, ou plutôt comme étant *au-dessus de toute considération de justice ou d'injustice*. M. Benjamin Constant, dans son *Cours de politique*, 1^er^ vol., pages 178 et suivantes, tout en rendant justice aux

intentions de Rousseau, s'élève avec beaucoup de raison contre une telle conclusion; mais il me semble à son tour tomber dans un extrême contraire, et accorder trop peu d'empire aux actes de la souveraineté. Je pense, avec M. Benjamin Constant, qu'aucune puissance au monde ne peut rendre juste ce qui est injuste en soi; que, par exemple, la majorité, ou même l'universalité d'une nation, moins un individu, n'a pas le droit d'opprimer cet individu; mais en convenant de cela, je n'en persiste pas moins à croire que pour l'administration des affaires sociales, on ne peut trouver aucune règle aussi sûre que celle qui fonde la décision sur la *majorité* des membres de l'association. Lorsqu'après une discussion *suffisante*, soutenue *avec une entière liberté*, cette majorité se prononce, vous avez la plus grande présomption que sa décision est conforme à l'intérêt général, ou au moins à celui du plus grand nombre, ce qui vaut mieux en tout cas que l'intérêt de la minorité. Une telle décision, je le répète, ne peut rendre juste l'acte qui en est la suite; mais elle lui donne à cet égard le plus haut degré de probabilité qu'on puisse se procurer dans l'état social. M. Benjamin Constant me semble n'avoir pas fait attention que pour juger souverainement si la décision de la majorité est juste ou injuste, il faudrait pouvoir établir un tribunal quelconque dont les jugemens eussent une plus grande certitude que ceux de la majorité. D'ailleurs, quand c'est la minorité qui décide, si la majorité n'est pas convaincue de la bonté de la décision, il y a nécessairement contradiction entre la règle imposée et la

plus grande partie des élémens d'application, ce qui établit un véritable état de guerre, dans lequel on voit la volonté d'un côté et les moyens d'action de l'autre. Un tel état est bien visiblement contraire à l'harmonie sociale. Il y a donc, sous tous les rapports, nécessité de se conformer aux jugemens de la majorité. De cette nécessité dérive, selon moi, la force obligatoire de pareilles décisions; mais on doit bien prendre garde que mes raisonnemens se rattachent toujours à la même hypothèse, à celle de la continuation du pacte social, tandis que ceux que je combats semblent se rapporter, tantôt à cette même hypothèse, tantôt à celle d'une rupture du pacte, qui serait devenue nécessaire par la violation de ses conditions fondamentales de la part du plus grand nombre des associés envers le petit nombre. Dans cette dernière supposition, qui touche à une question fort délicate, celle de la résistance à l'oppression, je dirai d'abord qu'il ne peut plus être ici question d'une règle *sociale*, puisque l'exercice de ce droit ne pourrait jamais commencer qu'à dater de la *dissolution* du pacte *social*. C'est dans ce sens qu'on peut appeler cette règle *anti-sociale*, ou plus exactement *extra-sociale*, puisque dans cette position chaque citoyen devient indépendant, sans cependant exclure, et souvent même pour perfectionner le retour à une nouvelle association.

Mais, pour ne point éviter la difficulté de cette question, je vais moi-même l'aborder plus directement que ne l'a fait M. Benjamin Constant. Je demanderai formellement s'il est dans la nature de la société

humaine de pouvoir être ainsi *dissoute* pour cause de la violation de ses conditions fondamentales, ce qui rentre parfaitement dans l'examen des limites de l'empire de la loi.

Ici je vais, quoique en termes différens, me rapprocher de l'opinion que semble adopter M. Benjamin Constant; mais je répondrai plus nettement que lui par l'affirmative, et je rappellerai ce qui a été dit dans plusieurs parties de cet ouvrage, sur la rupture du contrat social à l'égard de tout individu dont on violerait les droits fondamentaux; ensuite je fonderai encore mon opinion sur cette loi immuable de tout être sensible, qui le porte à fuir le mal et surtout la destruction. Celui qui ne peut éviter sa perte absolue sans opposer la force à la force, fait très-bien de résister. Ceci est un fait contre lequel il n'y a même pas à raisonner; car cet individu ne fait qu'obéir à la loi irrésistible de la nature, ainsi qu'un être animé quelconque fait très-bien de chercher à soulever le poids qui va l'écraser. Dans les cas cependant où il s'agit d'un intérêt moindre que celui de l'existence, et lorsque pourtant on est victime d'une oppression quelconque, il ne s'agit plus, pour savoir si l'on doit résister, que de consulter les règles de la prudence et de la justice générale. Je ne vois pour un individu placé dans cette position aucune autre obligation véritable.

Voyons maintenant si ce principe du droit de résistance à l'oppression, ou, comme d'autres l'appellent, *du droit d'insurrection*, est aussi dangereux pour l'état social qu'on le pense généralement.

Je remarque d'abord, *en point de fait*, que, même

dans les gouvernemens les plus ombrageux, le législateur a cependant été conduit à consacrer ce droit jusqu'à un certain point, tant la nature des choses est puissante. L'absolution de celui qui commet un meurtre dans le cas d'une *légitime défense*, prononcée par tous les codes criminels connus, cette absolution est une véritable application du droit de résistance, *du droit d'insurrection* contre une oppression illégitime. Nos lois, il est vrai, n'ont entendu faire l'application de ce principe que dans les rapports de particulier à particulier; mais la source est la même, et l'on ne peut se refuser à voir l'analogie des autres cas d'application. D'ailleurs, dans la période même où nous vivons, les puissances de l'Europe ont sanctionné par le fait la doctrine de l'insurrection *politique* dans quatre circonstances bien remarquables: la première lorsque toutes s'accordèrent à fomenter en France un soulèvement contre le gouvernement impérial, la seconde lorsque plusieurs d'entre elles ont établi des relations avec les provinces insurgées de l'Amérique espagnole, la troisième lorsque la France a reconnu l'indépendance d'Haïti, la quatrième enfin lorsque la Russie, l'Angleterre et la France ont employé l'intervention armée en faveur des Grecs insurgés contre le gouvernement de Constantinople.

Mais pour ne point m'appuyer uniquement sur un argument de fait, je veux m'en tenir au seul raisonnement. Après y avoir bien réfléchi, je ne pense pas que la *déclaration* d'un tel droit puisse être nuisible à l'état social. D'abord il est pour les gouvernemens un excellent moyen de rendre inutile, et

par là même impossible, le désir d'une résistance *violente*, c'est de donner aux citoyens le moyen d'une résistance *légale*. Sous un gouvernement protecteur des droits de tous, un mouvement populaire me semble entièrement impossible; un tel état de choses ne semble pas même un prétexte à l'esprit de turbulence ou d'ambition. Les peuples les plus irritables, qui d'ailleurs ne le sont jamais devenus que par une longue suite d'oppression, les peuples les plus irritables veulent ordinairement plus que des prétextes pour en venir à la révolte ouverte. Voyez ce peuple romain, sous une république réputée si orageuse, ne chercher pendant plusieurs siècles d'autres secours contre l'oppression patricienne que dans sa retraite paisible sur le mont Aventin. A la vérité, la violence finit par s'emparer de cette multitude, elle devint même excessive; mais le premier sang d'un Romain fut versé par la main des agens de la puissance publique. Voyez naguère, à Manchester et à Spithafields, voyez ces assemblées immenses du peuple anglais réclamant depuis si long-temps une plus juste répartition des droits et la répression des abus les plus révoltans. Quelle patience inaltérable, malgré la misère affreuse sous laquelle il gémit! Cependant l'autorité publique, loin de venir à son secours, loin de faire droit à ses justes réclamations, n'annonce qu'elle a entendu les cris des citoyens qu'en les faisant assassiner.... .. et malgré de telles horreurs, cette multitude, qu'on traite de factieuse, se dissipe presque sans résistance, elle ne peut se résoudre encore à arborer l'étendart d'une véritable insurrection. Lisez

l'histoire entière, vous verrez tous les peuples souffrir long-temps et très-patiemment les maux les plus véritables et les injustices les plus criantes; mais enfin, s'il arrive un terme où l'excès du désespoir les porte à la résistance, c'est le résultat d'un sentiment naturel à tout être qui souffre, et non celui de telle ou telle théorie sur le droit d'insurrection; le sauvage à qui l'on veut ravir sa proie ou la vie, cherche à se défendre sans avoir lu nos philosophes, sans avoir entendu prononcer la déclaration des droits.

J'ai dit qu'il existait un moyen bien simple de prévenir l'exercice d'un tel droit, c'est la justice des gouvernemens; cependant, comme il peut exister des circonstances difficiles qui viennent troubler les règles ordinaires, comme il peut aussi rester dans un État, d'ailleurs assez bien organisé, quelques vices intérieurs qui permettent à des hommes puissans d'exciter les passions de la multitude, cherchons s'il n'est pas des moyens de prévenir ou de diminuer un tel danger.

Il en est un d'abord qui rentre dans la pensée précédente, c'est qu'il faut avant tout chercher à corriger le vice d'organisation qui fait dominer les intérêts particuliers aux dépens de l'intérêt général, organisation qui est évidemment contraire à la justice, puisque la justice veut impérieusement qu'aucun intérêt particulier ne prédomine dans la société.

Mais, parmi les moyens secondaires, je n'en vois point de plus sage que la loi de Solon qui, lorsqu'il s'élevait une émeute, voulait que chaque citoyen se rangeât de l'un des deux partis. D'abord c'est le moyen

de se rapprocher, même dans ces momens de crise, du principe de la majorité, puisque chaque individu prenant part au mouvement, il est à présumer que le sort de l'État ne restera pas à la merci d'une poignée de factieux, mais qu'il dépendra vraiment de la volonté du plus grand nombre. Alors, si l'insurrection est juste et opportune, tout bon citoyen se range sous ses étendarts; mais au contraire il se hâte de la combattre ou de la neutraliser si elle est injuste ou inconsidérée. Il en résulte en outre que la masse honnête et éclairée participant à la révolution, elle n'est point souillée des excès qui caractérisent les révolutions opérées seulement par une multitude ignorante et corrompue. Enfin cette participation des gens de bien dans les mouvemens insurrectionnels leur donne le droit d'intervenir dans l'organisation ultérieure de l'État; ce qui leur permet d'empêcher qu'elle ne s'éloigne du but équitable qu'on s'était proposé, et qu'elle ne tourne au profit de quelques intrigans ou d'hommes violens et passionnés.

Jusqu'à présent je n'ai considéré la question de L'INSURRECTION que sous le rapport du droit, sans parler encore de *l'obligation* qui peut exister à cet égard. Cependant, comme nous l'avons vu dans un des précédens chapitres, l'idée de tout *droit* étant inséparable de celle du *devoir* de le seconder, il en résulte que toute personne qui a cette puissance est dans *l'obligation, dans le devoir* de le faire. Je sais que cette opinion peut être contraire aux préjugés, non seulement des ennemis de la liberté, mais encore de quelques autres personnes qui, n'ayant pas envisagé

la question dans toute sa profondeur, ne sentent pas que, maintenue dans les bornes du *véritable droit* et de *l'opportunité*, elle renferme la règle la plus éminemment *morale* et la plus éminemment *sociale*. Quoi! l'on m'accuse de manquer au sentiment de sympathie que je dois à mes semblables si je ne vole point au secours de l'homme que l'on maltraite ou qu'on dépouille d'une partie de sa propriété; quoi! l'on m'accuse d'insensibilité et d'égoïsme si je ne tends point la main à l'indigent ou au malade, ou si je n'offre mes consolations à l'individu qui souffre une peine quelconque..... Et lorsqu'une nation entière est dépouillée des garanties indispensables pour protéger la fortune, la vie, l'honneur, la liberté des citoyens; si je m'efforce de faire cesser un état de choses si déplorable, si, négligeant mon propre intérêt, si, bravant tous les périls, j'entreprends de ramener les citoyens à la jouissance de droits si précieux et si incontestables, par quel renversement d'idées viendra-t-on dire que je ne suis plus qu'un homme dangereux, qu'un désorganisateur, qu'un ennemi de tout ordre social?.....

Mais l'homme vertueux, qui n'a que de nobles impulsions, a encore un autre motif de *devoir* qui ne lui permet pas de rester inactif lorsqu'une cruelle nécessité fait naître le droit d'insurrection; et ce motif rentre dans l'un de ceux énoncés plus haut à l'égard de la loi de Solon. La participation de l'homme honnête à des commotions aussi dangereuses étant le seul moyen d'empêcher leur déviation d'un but équitable et salutaire, cet homme, par son inaction, devien-

drait responsable de tous les maux qu'il eût pu détourner, et de la perte de tous les bienfaits dont il pouvait être l'auteur ou le coopérateur. Une telle obligation devient surtout rigoureuse pour celui qui, par son mérite, par son caractère éprouvé ou sa position particulière, se trouve à portée d'exercer une grande influence sur les auteurs de l'insurrection, et ensuite sur l'opinion générale du parti qui aura renversé les oppresseurs.

Maintenant je n'hésite point à le dire : de même que toute constitution est incomplète si elle n'est précédée de la déclaration des droits, ainsi toute déclaration des droits contient une lacune évidente et essentielle, si elle ne renferme l'énoncé du *droit d'insurrection*. Je trouve même un grand avantage à cette déclaration formelle, c'est qu'on peut donner à l'expression de ce droit, qui est d'une nature si délicate, plus de précision et plus de justesse qu'elle n'en a dans l'esprit du commun des hommes ; car le sentiment confus qui existe à cet égard dans le cœur de tout individu opprimé, s'irrite par le silence de la loi, et devient alors bien plus susceptible d'écarts. On peut en outre, par ce moyen, entourer l'exercice de ce droit de quelques précautions qui tendront à en éloigner la nécessité, ou à rendre son exercice moins dangereux ; et c'est encore ici le cas de répéter que jamais un peuple n'a recours au moyen terrible d'insurrection, tant qu'il jouit de la faculté d'une résistance *légale* contre l'injustice ou l'arbitraire. C'est donc bien à tort qu'on s'est fait un épouvantail de l'article de la déclaration des droits de 1791, qui

porte en substance que lorsque les agens de l'autorité violent tous les droits, et que lorsqu'il n'y a plus de moyens de résistance légale, « l'insurrection est le plus » saint des devoirs. »

Je crois avoir, autant que possible, approfondi la question intéressante du droit d'insurrection, question qui, je le répète, était la plus importante de toutes celles qu'on peut élever sur la *cessation de l'empire des lois*, puisqu'elle porte sur tout le système légal d'une nation.

Maintenant passons aux cas de cessations *partielles* de l'empire des lois d'un État.

1° Lorsque la loi est formellement abrogée par l'autorité législative, il ne peut y avoir aucune difficulté, et je crois par conséquent devoir m'abstenir de tout développement à cet égard.

2° Je pense qu'on n'aurait pas dû faire une difficulté plus sérieuse dans le cas d'une *loi nouvelle*, dont une ou plusieurs dispositions *sont contraires à la loi ancienne*, même lorsque celle-ci ne serait pas *formellement* abrogée par la nouvelle. Ainsi, par exemple, après la promulgation du code civil français, les lois romaines, les ordonnances, etc., eussent été implicitement abrogées pour les matières traitées par ce code, lors même que la loi du 30 ventôse an XII n'aurait pas formellement porté cette obligation. Ainsi, pour prendre un autre exemple dans nos lois constitutionnelles, lors même que l'article 68 de la Charte ne prononcerait pas l'abrogation formelle de toutes les lois antérieures qui peuvent lui être contraires, ces lois n'en auraient pas moins été de droit abrogées,

quoique d'une manière implicite. La raison de ce principe est toute simple : lorsque le législateur fait une loi nouvelle, c'est sans doute pour qu'elle ait son effet; or cet effet serait nul, ou essentiellement altéré, si on laissait subsister tout ou partie d'une loi contraire; une telle abrogation résulte donc de la nature même des choses. Je sais que beaucoup de jurisconsultes français n'admettent pas ce principe, surtout pour nos lois constitutionnelles. Quelques-uns vont même plus loin; et malgré l'abrogation générale prononcée par l'article 60 de la Charte, ils considèrent encore, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le remarquer, une foule de lois, et même de *décrets impériaux*, évidemment *contraires à la Charte*, comme devant rester en vigueur jusqu'à une abrogation *individuelle et expresse*. Autrement, disent-ils, tout serait renversé, notre édifice social s'écroulerait, et nous tomberions dans une complète anarchie. Mais n'est-ce pas dire, en d'autres termes, que l'édifice social consiste uniquement dans la permanence des institutions de la tyrannie, et qu'il n'y a d'ordre public que lorsque les lois protectrices sont violées en faveur des lois oppressives? N'est-ce pas dire encore que ce ne sont point les lois *postérieures* qui dérogent aux *antérieures*, mais les antérieures aux postérieures? Une telle subversion de principes tient aux temps malheureux qui viennent de s'écouler, et qui ont perverti toutes les idées, surtout celles politiques. Tout est à refaire chez nous, aussi bien les principes que les institutions. Heureusement la jeunesse actuelle est avide de véritables connaissan-

ces; elle n'a point les passions ni les souvenirs douloureux de la génération précédente, et nous devons mettre en elle toute notre espérance. Ainsi, malgré cette dissidence quant à l'abrogation implicite des lois, dissidence que je crois simplement transitive, je ne vois donc encore sur ce point aucune difficulté sérieuse.

On peut en dire à peu près autant lorsque les motifs d'une loi *ont cessé d'exister*. Ainsi, par exemple, qu'une loi, dans un moment de crise extraordinaire, prononce la peine de mort contre tout rassemblement de trois, quatre, cinq, six personnes, il est évident que la loi tombe d'elle-même aussitôt que la cause a cessé *entièrement*. Il serait même absurde et dangereux, après une longue désuétude pour cessation de motifs d'une telle loi, de venir l'invoquer de nouveau. Dès qu'une loi a cessé d'être loi, il faut, si le malheur des temps fait sentir le besoin d'une mesure semblable, il faut procéder comme la première fois, il faut porter une loi nouvelle; le système contraire est un des grands moyens de tyrannie. C'est en outre une surprise affreuse envers les citoyens, qui croient avec raison ne plus vivre sous l'empire d'une telle législation. Ce système nous a causé trop de maux en 1793, ensuite sous l'empire, et même depuis 1815, pour qu'on puisse le défendre avec quelque succès. Je ne crois donc pas encore que ce soit ici que réside la véritable difficulté.

Mais il s'élève une question des plus délicates sur le point de savoir *si et dans quel cas* il peut y avoir abrogation *tacite* d'une loi par le seul effet de *la désuétude*.

Les jurisconsultes romains, ensuite les jurisconsultes français, ont tous été d'accord sur l'affirmative du principe en général; mais son application aux cas particuliers ne me semble point avoir été soumise à des règles satisfaisantes.

Et d'abord est-il bien vrai que le principe doive être admis sans restriction? Je conçois parfaitement que la désuétude d'une loi rigoureuse, oppressive, d'une loi de circonstance, comme celle dont nous venons de parler, doive seule emporter son abrogation; mais ici ce n'est pas la seule désuétude qui produit cet effet, c'est en même temps *la cessation des motifs*. Ces deux élémens d'abrogation sont alors évidemment combinés ensemble. S'il s'agit au contraire d'une loi protectrice, salutaire aux citoyens, dont l'inapplication ne résulte que de la violence, des artifices ou de la prévarication plus ou moins constante de l'autorité, une telle désuétude pourra-t-elle en opérer l'abrogation? Avant la révolution, par exemple, l'interruption dans la convocation des États-généraux pouvait-elle être considérée comme ayant aboli le droit public de la France à cet égard? Et si de nos jours le ministère parvenait à éluder la convocation des chambres pendant un certain nombre d'années, une telle interruption pourrait-elle nous ravir un droit aussi essentiel à la conservation de tous nos autres droits?

Je veux chercher un autre exemple dans le droit privé : l'article 1382 du Code civil porte que « tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage, oblige celui *par la faute* duquel il est ar-

rivé à le réparer.» Cette disposition est tout-à-fait générale, elle ne porte aucune exception ni en faveur d'aucune classe de particuliers, ni en faveur *des fonctionnaires publics;* et, d'un autre côté, l'article 75 de la constitution de l'an 8, que je veux supposer encore en vigueur (quoique je pense avoir prouvé ailleurs le contraire) (1), ne parle que de la poursuite *criminelle*, et non de l'action *civile*, quant au privilége des fonctionnaires de n'être poursuivis en justice qu'après l'autorisation du gouvernement. Eh bien, malgré la disposition susdite du Code civil, il serait difficile de citer un seul cas, depuis bien des années, où un agent quelconque de l'autorité ait été poursuivi *civilement* pour dommages causés par la faute même la plus grave, à moins d'avoir été auparavant condamné criminellement. Voilà sans doute une désuétude; mais comme elle n'a été produite que par l'abandon de tout espoir de réussite de la part des citoyens, il me semble impossible de pouvoir en tirer une preuve de véritable abrogation, dans le cas où l'on viendrait désormais à invoquer cette disposition devant un tribunal de magistrats vraiment intègres, vraiment éclairés, dans toute la force que comportent pleinement ces deux mots.

Je suppose maintenant cette première difficulté résolue, même contre mon opinion; il s'en présentera de nouvelles sur les *caractères* de la désuétude. Un seul acte, ou quelques actes isolés d'exécution d'une loi, pendant longues années, suffiront-ils pour in-

(1) Voyez une brochure sur la responsabilité des agens du pouvoir, et sur le droit de défense, publiée en 1818 chez Lhuillier, rue Serpente, à Paris.

terrompre cette espèce de prescription? D'ailleurs quel sera le nombre d'années nécessaires pour l'opérer? Le laps de temps sera-t-il le même pour tous les cas, pour les lois d'un fréquent usage comme pour celles d'une rare application? Quel sera le tribunal suprême qui fera une enquête par tout le territoire pour établir que tel ou tel droit n'est plus en usage? On sent bien, par exemple, que l'institution de notre cour de cassation ne peut lui permettre une telle recherche; car elle ne juge que les questions qu'on lui présente, et il est telle disposition qui n'occasionne aucun procès en cassation pendant plusieurs siècles. On voit donc, par ces exemples, à combien d'inconvéniens doit conduire nécessairement l'admission du principe de l'abrogation des lois *par la seule désuétude*, indépendamment de la cessation des motifs, même lorsqu'il ne s'agirait que de lois peu essentielles à la garantie de nos droits les plus précieux.

Un dernier motif qui me porte encore à me prononcer pour la négative, c'est que l'admission de ce principe porte les citoyens, et surtout les magistrats, à négliger le respect qu'ils doivent à la loi. C'est une source dangereuse d'arbitraire, et par conséquent tout à la fois d'anarchie et de despotisme. Dans un Etat constitué sur ses véritables bases, la loi doit conserver son empire tant qu'elle n'a pas été *expressément* abrogée. La seule exception permise est pour le cas où les motifs de la disposition ont *évidemment* cessé; encore cette exception deviendra-t-elle presque inutile dans un Etat où l'on aura joui pendant un certain temps de toutes les garanties constitution-

nelles. La liberté de la presse et le droit de pétition feront exprimer assez de vœux pour l'abrogation des mauvaises lois, et l'opinion publique finira par forcer le gouvernement à en proposer l'abrogation. Enfin dès l'instant qu'un bon système de *révision* sera établi, non seulement pour les lois constitutionnelles, mais encore pour les lois secondaires, la nécessité de l'abrogation *tacite* des lois de circonstance se fera toujours moins sentir ; mais il n'est pas de mon sujet de développer ici les principes constitutionnels sur la révision des lois.

Il nous reste à examiner une autre espèce d'*abrogation*, qui rentre à quelques égards dans l'abrogation pour simple désuétude, et qu'on peut même regarder comme une de ses espèces : je veux parler de l'abrogation par suite d'*erreur commune*. Elle rentre dans la simple désuétude, puisque l'habitude générale d'une fausse interprétation, ou de la non application d'une loi par suite d'une erreur commune, sans intervention de l'autorité législative, n'est autre chose que la désuétude, la cessation d'usage de cette même loi ; mais elle porte un caractère particulier, en ce que son motif est positivement désigné comme fondé *sur l'erreur*, tandis que la désuétude en général peut avoir également pour motif ou l'erreur ou la raison.

Je ne puis nier qu'en *fait* une telle espèce d'abrogation exerce trop souvent son empire, mais je ne puis admettre qu'elle fonde jamais un *droit* véritable ; aussi combattrai-je franchement cet adage des jurisconsultes : « l'erreur commune fait le droit. » Qu'on dise que l'erreur se met souvent à la place du droit, à la

bonne heure; mais on ne peut soutenir qu'elle *fasse le droit.* Ceci n'est point une guerre de mots, car les mots ont souvent une terrible influence sur les choses. Une telle manière de s'exprimer sur ce point a accoutumé les jurisconsultes à considérer cette espèce d'abrogation de la loi comme aussi légitime que celle qui s'opère par la volonté régulièrement émise du législateur; or, comme rien n'est plus difficile en certaines circonstances que de constater le moment où l'erreur est vraiment commune, un tel principe est une source d'arbitraire et de versatilité. On peut appliquer en outre à ce cas toutes les réflexions déjà présentées sur les dangers de la désuétude en général, comme moyen d'abrogation des lois.

CHAPITRE XII ET DERNIER.

De la classification des objets du droit.

Nous avons jusqu'ici tâché d'établir les vérités fondamentales de la science du droit *en général*, c'est-à-dire celles qui s'appliquent également à toutes les branches, sans avoir un rapport exclusif à telle ou telle branche en particulier. C'est bien en cela, si je ne me trompe, que doit consister un traité *des principes généraux du droit;* mais, pour épuiser toutes les *généralités* de cette science, je crois encore nécessaire de présenter un aperçu des bases principales sur lesquelles doit reposer une bonne classification des objets du droit, c'est-à-dire des branches diverses de la législation.

Tant que les rapports sociaux ne sont point com-

pliqués, comme dans une société naissante et peu nombreuse, on doit peu sentir le besoin de distinguer les diverses parties du contrat d'association. Il doit suffire alors de connaître l'acte en entier sous le nom générique de *loi*, *contrat*, *accord*, ou autres semblables, et ses diverses parties sous l'indication de chaque disposition particulière. Mais lorsque les rapports se compliquent, lorsque les dispositions s'étendent à l'infini, alors on sent le besoin de distinguer, de ranger les matières d'abord par classes principales, ensuite par ordres, sous-ordres, ou autres semblables types de division propres à faciliter l'intelligence de toutes les parties du contrat social.

Une des bases de division qui se sera présentée le plus naturellement aura été relative aux *objets* divers qui font la matière du droit. Ainsi l'on aura appelé droit PUBLIC cette partie de la législation qui a pour objet les rapports *publics* de la société, c'est-à-dire les règles d'institution des autorités *publiques*, ainsi que leurs rapports entre elles et avec les citoyens; et l'on aura nommé droit PRIVÉ cette autre partie qui a pour objet les rapports *privés*, c'est-à-dire ceux d'individus à individus. Venant ensuite aux subdivisions, par exemple, en droit PUBLIC l'on aura nommé droit *politique* ou *constitutionnel* cette branche qui a pour objet spécial l'organisation des autorités, et l'on aura donné le nom de droit *administratif* à cette autre partie du droit qui règle l'action desdites autorités, comme lorsqu'il s'agit de déterminer la quotité des contributions, l'aptitude au service militaire, ou lorsqu'il s'agit de faire exécuter une ordonnance de

police ; en un mot lorsqu'il est question d'une mesure *administrative* quelconque, abstraction faite des règles *d'institution* des corps chargés de cette partie du service public.

De telles classifications s'introduisant d'ordinaire par le seul usage, on ne peut s'attendre à leur trouver beaucoup de précision. Par exemple, il a été naturel aux divers peuples qui se donnent des gouvernemens de leur choix, de vouloir distinguer et insérer dans un code particulier cette partie de la législation qui a pour objet les *principes généraux* formant la base de la société. Mais ces principes se réduisant à un petit nombre de dispositions, il aura été encore assez naturel d'ajouter dans ce même code fondamental les règles principales *d'institution* des pouvoirs sociaux. C'est l'ensemble de ces dispositions que l'on nomme ordinairement la *constitution* d'un État. Toutefois l'on n'a pas fait attention que l'énoncé des principes *fondamentaux* de la société, ou ce que l'on nomme généralement *déclaration des droits*, fait une PREMIÈRE CLASSE tout-à-fait à part, à laquelle j'ai donné le nom de DROIT FONDAMENTAL, ou DÉCLARATION DES PRINCIPES FONDAMENTAUX de la société. C'est de cette classe que doivent partir toutes les autres classes, qui ne sont absolument que secondaires. Telle est la branche principale, ou plutôt le tronc de l'arbre auquel doivent aboutir toutes les autres branches de la législation, qui n'en peuvent être que des dérivés. Les législateurs d'Amérique, ainsi que ceux de France à l'assemblée constituante et à la convention, paraissent bien avoir senti cette vérité, au moins confusé-

ment, lorsqu'ils ont fait à leurs constitutions un chapitre préliminaire de la *déclaration des droits*. Cependant ils ont tous également confondu avec l'exposé des principes *fondamentaux* quelques règles purement *dérivées*, et même quelques autres règles d'application de principes, lesquelles appartiennent à une autre série de dispositions; comme lorsqu'ils ont confondu *l'énoncé* du *droit* de liberté individuelle avec les *dispositions réglementaires* pour assurer cette liberté. Dans d'autres constitutions l'on a tout-à-fait omis la déclaration des droits ; et dans d'autres encore, elle a été fondue sans distinction avec les règles dérivées, ainsi qu'on le voit dans la Charte constitutionnelle. Sous le seul rapport de la bonne méthode, il vaudrait mieux ne pas insérer ce simple énoncé de principes dans la constitution, quoique je pense que toute constitution doit les reconnaître pour base ; mais cet énoncé de principes fondamentaux devrait faire une espèce de code préliminaire, ou au moins un titre entièrement distinct, comme nous venons de l'indiquer sous le titre de *droit fondamental*, etc.

Ensuite, outre ce premier code, ou ce premier titre préliminaire de toute législation, mais qui ne doit contenir qu'un *énoncé de principes*, fait pour servir de flambeau à toute la législation positive, il est essentiel de recueillir les règles positives les plus importantes sur l'organisation politique de la société qu'on a en vue. Ce qui rend encore nécessaires les séparations que j'indique, c'est qu'outre les dispositions fondamentales sur l'institution des corps constitués, il est prudent d'insérer dans la constitution quelques

unes des règles les plus importantes sur l'action de ces corps, c'est-à-dire sur *l'administration*, et même quelques-unes des dispositions de *droit privé* qui se rattachent le plus à l'organisation politique de la société. De ce dernier genre sont les lois sur les successions, sur la puissance maritale et paternelle, sur l'inaliénabilité de certains biens, etc. Quoique ces dispositions appartiennent directement au droit privé, l'on sait de quelle importance elles sont pour l'organisation politique elle-même. Du reste on voit encore ici combien il est difficile d'établir sous tous les rapports une ligne de démarcation exacte entre les subdivisions d'une même science. Tout est lié dans la nature, et nous ne devons jamais oublier que nous n'imaginons des classifications que pour faciliter nos recherches, et pour présenter à notre esprit d'une manière plus précise les diverses parties de l'objet que nous étudions.

Ce n'est pas tout : le nom de *droit constitutionnel* ne peut être borné aux dispositions principales qui font ordinairement la matière de ce qu'on nomme une constitution. Dans cette espèce d'actes, presque toujours rédigés en des temps orageux, par conséquent avec trouble et précipitation, et dans lesquels on veut seulement consigner quelques règles principales de l'association, l'on ne peut entrer dans les détails de l'organisation publique ; mais il n'en est pas moins vrai que le droit constitutionnel d'une nation se compose naturellement, d'abord de la constitution proprement dite, et ensuite de toutes les lois secondaires qui ont pour objet de mettre en exercice

la constitution, en réglant l'organisation ultérieure des divers agens du pouvoir. Ainsi les lois sur l'organisation ultérieure du pouvoir législatif, telles que celles relatives aux élections, les lois sur les branches inférieures du pouvoir exécutif, telles que celles sur les corps administratifs de toute espèce, y compris les corps judiciaires, toutes ces lois appartiennent bien certainement au droit *constitutionnel* ou *organisateur* d'un État.

Cette vérité a été sentie, quoique d'une manière peu précise, soit pas des publicistes, soit par des jurisconsultes, soit par des compilateurs de lois.

Ces derniers ont donné des recueils de lois *constitutionnelles*, à peu près sur le plan que nous venons d'indiquer; mais ils se sont toujours attachés plus particulièrement à celles qui ont pour objet le pouvoir législatif, ou seulement les branches principales du pouvoir exécutif.

Quant aux publicistes et aux jurisconsultes, ils ont assez ordinairement compris sous le nom de droit public la plupart des lois d'organisation; mais ils n'ont pas assez observé que le mot droit *public* a une acception plus générale que celui de *constitutionnel*. Le premier comprend non seulement les lois *d'institution* des corps publics, mais encore celles relatives à *l'administration* elle-même; en sorte que le droit public se divise en droit *constitutionnel* et en droit *administratif*. C'est le défaut de cette distinction qui rend si compliqué et si peu précis le plan du cours, d'ailleurs très-estimable, du professeur actuel (1) de

(1) Ceci était écrit en 1820.

droit public et administratif à l'école de droit de Paris. Le professeur n'a fait au surplus que partager l'erreur des fondateurs du cours, qui n'ont point vu que le droit administratif n'est point une classe *distincte* de celle du droit public, mais qu'il n'en est qu'une branche, ainsi que le droit constitutionnel. Cette dénomination de droit *public et administratif* semble annoncer plus que celle de *droit public* seulement, tandis que cette dernière comprend bien réellement et le droit constitutionnel et le droit administratif.

D'après les observations qui précèdent, nous pensons qu'indépendamment du DROIT FONDAMENTAL, ou de la DÉCLARATION DES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA SOCIÉTÉ, il n'existe vraiment sous ce premier point de vue que deux grandes classes principales, savoir : celle du droit PUBLIC et celle du droit PRIVÉ, sauf ce que nous avons dit sur le SOMMAIRE DU DROIT PUBLIC, qu'on peut regarder comme un préliminaire assez important pour être détaché du reste de cette division, et pour faire à lui seul une classe à part.

Ainsi nous pourrons commencer par figurer comme il suit le tableau de classification des objets de la loi :

CLASSE PRIMITIVE.

DROIT FONDAMENTAL, OU DÉCLARATION DES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA SOCIÉTÉ.

D'où dérivent :

1° Le droit PUBLIC ;

2° Le droit PRIVÉ.

Mais les hommes peuvent se trouver dans deux situations principales : ils peuvent ne former que des sociétés isolées, n'ayant aucun rapport entre elles, ainsi qu'on supposerait une colonie jetée dans une île déserte, sans communication avec le reste de l'univers. Ils peuvent encore former des sociétés distinctes, il est vrai, mais ayant des rapports entre elles, comme cela a lieu en effet d'une manière plus ou moins parfaite pour tous les pays connus jusqu'à ce jour. Dans le premier cas, il est évident qu'il ne peut être question que du droit *intérieur ;* mais dans le second cas il existe nécessairement pour tous les peuples qui ont quelques rapports entre eux, un second ordre de droit qu'on peut fort bien appeler droit *extérieur* ou *inter-national*, et qui a pour objet les règles constitutives de ces rapports. Voici donc un second point de vue sous lequel on doit encore classer les objets du droit, et nous aurons ainsi :

Le droit *intérieur ;*
Le droit *extérieur ;*

Et de la combinaison de ces deux ordres de classification l'on aura :

Le droit PUBLIC { intérieur, extérieur ;

Le droit PRIVÉ { intérieur, extérieur.

Occupons-nous d'abord de la subdivision du droit public *intérieur.*

Droit public (intérieur).

Tous les peuples qui ont eu quelque part à leur législation ont jugé nécessaire, comme nous l'avons déjà dit au commencement de ce chapitre, de fixer dans un code particulier les dispositions principales d'organisation des pouvoirs publics, ainsi qu'un certain nombre d'autres dispositions également fondamentales, afin d'avoir constamment sous les yeux l'abrégé des règles de leur association, et afin de pouvoir prévenir ainsi plus facilement la dégénération des principes sociaux dans les actes du gouvernement. En s'arrêtant à cette première opération législative, et abstraction faite de la déclaration des principes fondamentaux de la société, on trouvera donc de nouveau une section unique, ayant pour objet l'ensemble de ces dispositions principales d'organisation, et qu'on pourra nommer *sommaire* ou *abrégé* de droit PUBLIC, ou *constitution* proprement dite. Ce sommaire devra contenir tous les premiers linéamens des autres dispositions de droit public, qui ne devront jamais en être qu'une déduction rigoureuse. De même que la classe unique et primitive de la déclaration des principes fondamentaux plane sur toutes les parties de la législation en général, ainsi la section unique du sommaire de droit public planera sur toutes les autres branches de cette partie spéciale du droit.

En passant à la subdivision ultérieure du droit public *intérieur*, l'on trouvera, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, deux branches

principales, le droit *constitutionnel* et le droit *administratif*.

Ainsi l'on aura :

Classe unique.

SOMMAIRE DU DROIT PUBLIC INTÉRIEUR, OU CONSTITUTION PROPREMENT DITE,

Dont les développemens produisent :

1° Le droit constitutionnel (intérieur),
2° Le droit administratif (intérieur).

1° Droit constitutionnel.

Cette première branche du droit public intérieur peut se diviser naturellement en deux parties, correspondant aux deux grandes branches des pouvoirs publics; savoir : le pouvoir *législatif* et le pouvoir *exécutif*.

Ainsi nous aurons :

1° La législation ou le droit relatif à l'organisation du pouvoir *législatif*;

2° La législation ou le droit relatif à l'organisation du pouvoir *exécutif*.

La législation relative au pouvoir législatif, en prenant pour exemple celle de la France, comprendra l'organisation :

1° Des assemblées électorales,
2° De la chambre des députés,
3° De la chambre des pairs,

4° Du pouvoir monarchique dans ses attributions législatives.

La législation relative au pouvoir exécutif étant plus compliquée que celle du pouvoir législatif, on peut encore la subdiviser en deux branches : l'une relative aux autorités chargées de l'administration *proprement dite*, et l'autre relative à cette branche de l'administration à laquelle on donne plus particulièrement le nom de *judiciaire*.

A. Législation organisatrice des corps administratifs *proprement dits*.

Cette branche peut se subdiviser suivant les corps particuliers institués pour l'administration de tout objet principal compris dans la classe entière des objets administratifs. Outre l'acception générale de cette classe, qui est déjà restreinte par le retranchement de la partie *judiciaire*, il existe une acception encore moins générale à ce mot *administratif*, et qui s'applique en France aux *mairies*, *sous-préfectures*, *préfectures*, et au *ministère de l'intérieur*. D'après le premier sens, on doit comprendre parmi les corps *administratifs* tous ceux chargés des diverses parties du service public autres que la partie judiciaire, telles que la partie des *contributions indirectes*, celle *des douanes*, celle *des forêts*, etc. Ainsi l'on aurait de nouvelles subdivisions du droit relatif à l'organisation administrative d'une manière analogue aux parties ci-dessus. Mais on doit s'apercevoir que ces subdivisions ne peuvent être aussi fixes que les divisions principales. Toutes

ces branches ne sont pas également indispensables à chaque société ; les unes peuvent être admises dans un pays ou dans un temps, et rejetées dans un autre pays ou dans un autre temps. On peut citer *les contributions indirectes*, qui furent supprimées en France au commencement de la révolution, et qui n'ont été rétablies que vers l'an XII de la république. Par exemple encore, une ville, sans autre territoire, formant un état purement commercial, ne pourra point avoir de législation rurale. Nous prendrons cependant un point fixe, en donnant pour exemple l'état actuel de la législation en France sur les parties ultérieures dont nous avons à présenter les subdivisions.

Ainsi l'on trouvera :

(*a*) La législation organisatrice des corps administratifs, dans le sens *général* de ce mot (abstraction faite toutefois de l'administration de la justice), c'est-à-dire des corps qui (en France) dépendent directement du ministère de l'intérieur, et à la tête desquels se trouvent les préfectures dans les départemens. Ces corps sont chargés de donner l'impulsion à toutes les autres branches de l'administration, hors celle de la justice. C'est sans doute ce qui les a fait appeler éminemment *administratifs* ; mais ils sont en outre spécialement chargés,

1° De la police préventive,

2° De la répartition des impôts,

3° De l'institution et de l'entretien des établissemens publics,

4° De constater l'état civil, politique et militaire des citoyens,

5° etc., etc.

6° etc., etc.

(*b*) La législation organisatrice des autres espèces de corps administratifs, c'est-à-dire de ceux qui (en France) sont chargés de quelques parties séparées d'administration, lesquelles ont été détachées des attributions des corps administratifs proprement dits, tels que ceux chargés,

1° Des domaines, eaux et forêts,
2° Des contributions indirectes,
3° Des douanes et du commerce,
4° Des ponts et chaussées et mines,
5° De l'instruction publique,
6° De la force nationale,
7° etc., etc.
8° etc., etc.

B. Législation organisatrice des corps judiciaires.

Cette branche est susceptible de se subdiviser aussi d'après les divers corps institués pour chaque objet principal compris parmi les objets judiciaires; mais l'on doit encore ici concevoir que ces subdivisions ne sauraient être non plus bien fixes; car l'on peut attribuer à de nouveaux corps certaines parties de matières judiciaires précédemment attribuées à d'autres corps. Ainsi l'on a vu des juridictions spéciales en France, sous divers gouvernemens, pour plusieurs

matières, telles que les eaux et forêts, la gabelle, les douanes, etc. Mais il suffit dans tous les cas à notre but d'indiquer les bases principales de classification, et nous prendrons encore pour point d'appui l'exemple de la législation française dans son état actuel.

AINSI NOUS AURONS :

- AU CIVIL, La législation organisatrice des corps.
  - 1° Chargés de la conciliation, tels que
    - 1° Les arbitres ;
    - 2° Les juges de paix ;
    - 3° Les présidens de première instance en matière de divorce, et dans les différends qui surviennent entre les pères et mères et leurs enfans mineurs.
  - 2° Chargés de juger en première instance, tels que
    - 1° Les juges de paix jugeant en premier ressort ;
    - 2° Les tribunaux de première instance proprement dits ;
    - 3° Les tribunaux de commerce.
  - 3° Chargés de juger en appel, ou toute autre espèce de révision, tels que
    - 1° Les tribunaux de première instance jugeant sur appel des sentences des juges de paix ;
    - 2° Les cours d'appel ;
    - 3° La cour de cassation.
- AU CRIMINEL, La législation organisatrice des corps.
  - 1° Chargés de juger en simple police, tels que
    - 1° Les maires ;
    - 2° Les juges de paix.
  - 2° Chargés de juger correctionnellement, tels que
    - 1° Les chambres correctionnelles des tribunaux de première instance ;
    - 2° La cour d'appel et celle d'assises jugeant correctionnellement.
  - 3° Chargés de juger au grand criminel, tels que
    - 1° Les cours d'assises ;
    - 2° La chambre criminelle de la cour de cassation ;
    - 3° Les chambres législatives jugeant dans les cas qui leur sont attribués par la constitution.

Droit administratif (intérieur).

On peut concevoir cette branche du droit comme étant divisée en autant de branches ultérieures que celles du droit constitutionnel dont nous venons de nous occuper, et ces branches seront absolument correspondantes aux mêmes séries de matières; car si le droit *constitutionnel* a pour objet *l'organisation* des corps chargés des diverses parties de l'administration, le droit *administratif* a pour objet *l'action* même de ces corps. Il serait donc superflu de recourir à d'autres bases de classification; il faut toutefois observer que le droit administratif est susceptible de se subdiviser en dispositions *du fond* ou *substantives*, comme les appelle Bentham, et en dispositions *de forme ou de procédure*, comme on le verra un peu plus amplement en ce qui concerne le droit privé.

Cette idée du droit administratif qu'il consiste dans *l'action* même des pouvoirs publics, tandis que le droit constitutionnel concerne *l'organisation* desdits pouvoirs, cette idée entraîne un résultat vainement recherché jusqu'à ce jour: elle permettra de classer d'une manière nette et distincte certaines matières de droit dont la classification est encore vague et incertaine. Le droit criminel, par exemple, a toujours fait naître beaucoup de difficultés : les uns le rangent éminemment dans le droit *public*, d'autres trouvent qu'il participe du droit *privé*, d'autres encore en font une classe *mixte*. Ces derniers, sans qu'on s'en rende bien compte, se sont plus approchés de la vé-

rité; car il y a en effet un mélange dans l'ensemble des lois qu'on nomme *criminelles :* tout ce qui a rapport à *l'organisation* des fonctionnaires criminels appartient au droit *constitutionnel*; ce qui concerne *l'administration* même des peines appartient au droit *administratif*; enfin les effets *privés* des jugemens criminels sur les dommages-intérêts, sur les tutelles, sur les divorces, etc., sont bien évidemment du domaine du droit *privé*. Les codes criminels ne constituent donc pas une classe à part, mais ils empruntent leur ensemble de plusieurs classes vraiment distinctes.

Droit public (extérieur).

Quoique les liens entre différentes sociétés politiques soient naturellement moins étroits que ceux entre les membres d'une même société, cependant les premiers principes de direction des *sociétés de sociétés* n'en sont pas moins les mêmes que ceux des sociétés particulières. Il ne s'agit jamais dans le gouvernement de toute espèce d'association que de reconnaître, ensuite de faire exécuter ce qui est le plus conforme au but commun; or cela nécessite dans tous les cas l'établissement d'autorités chargées de ces deux points essentiels à tout gouvernement, savoir : le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Mais si ces principes sont les mêmes dans l'un et l'autre cas, il ne peut y avoir de différence essentielle dans les objets de ces deux espèces de sociétés. La seule différence qui puisse exister, mais qui n'est pas essentielle, consiste dans le

nombre plus ou moins grand de classes inférieures des objets de la législation ; car les confédérations d'états, dans leur imperfection ordinaire, comparées à la plupart des états particuliers, admettent moins de branches particulières de législation. Par exemple, pour subvenir aux besoins communs, une confédération n'admettra que la contribution pécuniaire directe, sous le nom de *subside*, ou la prestation d'une certaine quantité de soldats, tandis que le système des charges publiques sera bien plus compliqué dans la plus simple des sociétés particulières ; mais nous avons vu qu'une telle différence, en plus ou en moins, peut exister aussi quant aux objets du droit de diverses sociétés particulières comparées entre elles. Il est donc certain qu'il n'existe aucune différence *essentielle* entre la nature des objets du droit *intérieur* et celle des objets du droit *extérieur*.

Ainsi, quant au droit public *extérieur*, nous trouverons également une première section unique, comprenant les règles principales, c'est-à-dire le *sommaire des règles de l'association*, ou *la constitution inter-nationale* proprement dite. Ensuite l'on trouvera de même les deux branches principales : *droit constitutionnel* et *droit administratif*, et ainsi de suite, comme nous l'avons vu dans la subdivision du droit *intérieur* ; à moins que dans les classes inférieures il ne s'établisse quelque différence en plus ou en moins, suivant le degré de complication de chaque association d'état, ou suivant d'autres circonstances.

Droit privé (intérieur).

Le droit privé, comme nous l'avons vu plus haut, a pour objet de déterminer les rapports entre particuliers, abstraction faite des règles sur l'organisation des autorités publiques, règles qui constituent le droit public avec ses deux branches principales, savoir : le droit constitutionnel et le droit administratif. Le droit privé, ainsi déterminé, peut se diviser aussi d'après les divers points de vue sous lesquels on le considère. Par exemple, bien qu'à la rigueur et dans le sens le plus général du mot, le *commerce* comprenne tout objet d'un échange quelconque, on a cependant observé que dans toute société un peu nombreuse et avancée en civilisation, il existe une classe d'individus qui s'adonne plus spécialement au commerce; et sous ce dernier point de vue, l'on a divisé le droit privé :

1° En droit *civil*,
2° En droit *commercial*.

En second lieu, quoique à la rigueur aussi toutes les dispositions législatives aient pour but définitif l'intérêt des *personnes*, on a cependant observé que parmi les objets du droit, les uns se rapportent *immédiatement* aux *choses*, d'autres aux *personnes*; et sous ce second point de vue l'on a formé une autre division,

1° En droit *personnel*,
2° En droit *réel*.

Droit civil (personnel).

Cette branche se divise assez naturellement en autant de branches subséquentes qu'il y a de circonstances principales dans la vie de l'homme, ce qui comprend à beaucoup d'égards les divers titres du livre Ier du Code civil français. Il faut toutefois se rappeler ce que nous avons déjà fait observer dans un précédent chapitre, que dans ce code l'on a inséré des dispositions qui règlent le mode d'action des magistrats, comme, par exemple, en ce qui concerne la célébration du mariage, la procédure en divorce, etc., dispositions qui n'appartiennent point au droit *civil*, mais au droit *administratif*, qui fait partie du droit public, comme nous l'avons déjà vu. Ainsi, en ne considérant que les dispositions qui règlent les rapports d'individu à individu, on trouvera la législation ou le droit relatif :

1° Aux naissances, légitimes ou illégitimes, et à l'adoption ;

2° A la paternité et à la filiation, et à la puissance paternelle ;

3° A la minorité, la tutelle, l'émancipation et la majorité ;

4° A l'interdiction pour démence, fureur, imbécillité, prodigalité, ou par suite de condamnations criminelles ;

5° Au mariage et au divorce ou séparation de corps ;

6° Au domicile et à l'absence.

Droit civil (réel).

Tous les biens se divisent d'une manière fort naturelle, selon qu'ils sont ou ne sont pas attachés au sol, et l'on aura sous ce point de vue le droit relatif,

1° Aux biens *immeubles*,
2° Aux biens *meubles*.

Ensuite, considérant l'ensemble du droit réel d'après les diverses manières dont s'acquièrent les biens, l'on trouvera de nouvelles subdivisions qui, comme nous l'avons déjà remarqué pour quelques subdivisions du droit public, sont susceptibles de varier suivant l'état de chaque société, ou suivant les principes qu'elle a adoptés. Cependant, pour fixer nos idées à cet égard, je prendrai encore ici pour base l'état actuel de la législation française; mais j'adopterai quelques changemens dans l'ordre des subdivisions, et je placerai à leur tête celle qui se fonde sur la manière d'acquérir par *le travail et l'industrie*, cette source de toute propriété que je suis fort étonné de voir omise dans notre Code civil.

Ainsi les diverses parties du droit réel sont relatives aux diverses manières d'acquérir :

1° Par le travail et l'industrie,
2° Par l'invention ou action de trouver,
3° Par accession ou incorporation,
4° Par prescription,

5° Par l'effet des obligations et des quasi-contrats et des quasi-délits,

6° Par donations entre-vifs ou testamentaires,

7° Par succession.

Droit commercial.

Le commerce, chez les nations dont le territoire est baigné par la mer, en tout ou en partie, se divise très-naturellement :

1° En droit commercial *commun*,

2° En droit commercial *maritime*.

Enfin l'on a observé, tant pour le droit civil que pour le droit commercial, que le *mode d'action* ou de poursuite était loin d'être indifférent au *fond* même du droit, et qu'il est utile d'assujétir quelquefois ce mode à des règles fixes. Les dispositions législatives qu'on a statuées à cet égard ont formé une nouvelle branche de droit *privé*, en faisant abstraction toutefois de la participation des agens de l'autorité *publique* à la procédure, tels que les juges et même les avoués et huissiers, qui ont vraiment un caractère public; car autrement le droit de forme serait un droit mixte, c'est-à-dire à la fois public et privé.

Cette branche, appelée procédure, ne doit pas uniquement s'entendre des dispositions relatives à la poursuite devant les tribunaux; car toute disposition *de forme* tient à la procédure, en donnant à ce mot toute son extension. On peut donner pour exemple de la procédure *non judiciaire* les dispositions de forme

ordonnées pour les testamens, les donations, les hypothèques, etc.

Ainsi l'on divisera la procédure,

1° En *extra-judiciaire*,
2° En *judiciaire*.

Ensuite, considérant la procédure sous un nouveau rapport, celui des autorités ou agens devant lesquels elle a lieu, et en combinant ensemble tous ces élémens de classification, l'on aura :

- LA PROCÉDURE *civile*.
  - 1° Extra-judiciaire.
    - 1° Devant les officiers de l'état civil,
    - 2° Devant les notaires,
    - 3° Devant les conservateurs des hypothèques,
    - 4° etc.
    - 5° etc.
  - 2° Judiciaire.
    - 1° Devant les arbitres,
    - 2° Devant les juges de paix,
    - 3° Devant les tribunaux de première instance,
    - 4° Devant les cours d'appel,
    - 5° Devant la cour de cassation,
    - 6° etc., etc.

ET LA PROCÉDURE *commerciale.*

1° Extra-judiciaire.

1° Quant à la tenue des livres de commerce, et à la forme de divers actes pour les commerçans eux-mêmes.
2° Quant à la forme des actes des courtiers et agens de change.
3° Quant à la forme des actes des capitaines et propriétaires de navires et celle des courtiers interprètes.
4° Quant à la forme des actes des agens de faillites.
5° etc., etc.
6° etc., etc.

2° Judiciaire.

1° Devant les arbitres,
2° Devant le tribunal de commerce et ceux de première instance jugeant commercialement,
3° Devant les cours d'appel,
4° Devant la cour de cassation.
5° etc., etc.
6° etc., etc.

Droit privé (extérieur).

On peut dire du droit PRIVÉ *extérieur* ce qu'on a dit du droit PUBLIC *extérieur*, c'est-à-dire que les élémens essentiels sont absolument les mêmes que ceux du droit *intérieur*, quoique les rapports d'état à état soient généralement moins complets que ceux d'individu à individu d'une même société, et que par conséquent il puisse y avoir quelque différence dans l'étendue des objets des divisions inférieures.

Il est donc inutile de présenter une classification particulière pour cette partie du droit.

CONCLUSION DE CE CHAPITRE.

Nous avons indiqué dans ce chapitre le système qui nous a paru le plus naturel et le plus commode sur la classification des nombreuses matières du droit (1). Nous n'espérons point avoir présenté des divisions tellement exactes et tellement complètes,

(1) Il est cependant un autre point de vue sous lequel on peut, ce me semble, classer tous les objets possibles du droit. Voici les bases de cette nouvelle classification :

On peut considérer la législation comme se rapportant à trois grandes séries d'objets principaux, savoir :

1° *L'institution* des individus chargés de concourir à la confection ou à l'exécution des lois et autres actes de l'autorité publique ;

2° *La distribution* des droits de chaque individu, tant dans ses rapports privés que ceux publics, ainsi que la distribution des droits des divers agens de l'autorité ;

3° Les divers *modes d'action* pour arriver à cette distribution, ou autrement la manière de *poursuivre* cette distribution.

Ainsi l'on aura trois branches principales :

1° La législation *institutive ;*
2° La législation *distributive ;*
3° La législation *prosécutive.*

Il me semble que cette division est tout-à-fait complète ; elle admet comme subdivisions toutes les autres branches plus ou moins générales que nous avons précédemment indi-

qu'on puisse y ranger toujours d'une manière bien précise toute espèce de dispositions législatives; mais nous prions d'observer qu'il en est ainsi de presque toutes les sciences. Par exemple en botanique, où tant d'hommes de génie se sont occupés de la classification, l'on est encore loin d'un résultat aussi parfait. Le travail que nous avons fait à cet égard pour la législation est extrêmement fastidieux, et nous nous en serions bien volontiers abstenus; mais il nous a semblé qu'il pouvait être utile de montrer d'un coup d'œil l'ensemble et l'enchaînement des diverses ramifications de cette science. Pour mieux conduire encore à ce but, nous allons terminer ce résumé par un tableau général de classification des objets du droit, formé d'après nos idées. Ensuite, dans un appendice qui, dans l'état actuel de la science, nous paraît presque indispensable à ce *Traité des principes généraux du droit*, je présenterai mes vues sur l'ordre et le mode de travail qu'il me paraît utile d'observer dans les traités ultérieurs qui correspondraient aux diverses branches de la législation, et dont les principaux se trouvent indiqués dans notre tableau de classification (1).

quées; elle désigne en outre clairement les objets qu'elle doit comprendre; enfin elle a l'avantage d'une grande simplicité. Je pense donc qu'elle pourrait être d'un grand usage, soit dans les travaux d'ensemble du législateur, soit dans l'enseignement méthodique du droit, et je la recommande à l'attention des légistes philosophes.

(1) Un ami auquel j'ai confié mon manuscrit m'a reproché la multiplicité des *subdivisions* que présente ce tableau;

il prétend qu'il faudrait simplifier la matière, et dit avec raison qu'un des plus grands fléaux de la société est cette immense quantité de lois dont nous sommes accablés. Je dois répondre d'abord que les divisions *principales* que j'ai adoptées sont très-simples, divisions *immuables*, et convenant à toute société politique. Quant aux *subdivisions*, la plupart, j'en conviens, ne sont applicables qu'à tel ou tel État; d'autres sont tout-à-fait arbitraires, et pourraient n'avoir point d'objet dans une société vraiment bien organisée. Je donnerai encore pour exemple la législation des *contributions indirectes*, qui n'existait pas en France durant le temps de la république. Mais ayant à indiquer la classification des objets *possibles* du droit, j'ai dû présenter une méthode de division de ces objets. On doit observer d'ailleurs que je ne présente d'une manière absolue que les *principales* classes, que je regarde comme communes à tous les Etats, tandis que je ne désigne les *subdivisions* qu'avec ces mots « par exemple, en France. » Après cette explication, je pense qu'on ne me saura pas mauvais gré d'avoir soumis à une disposition méthodique quelques-unes des branches *inférieures* de notre législation. (*Note de* 1820.)

Depuis la rédaction de cette note, j'ai eu l'occasion de jeter les yeux sur les tableaux de classification du droit, dressés d'après le système de Bentham, et je n'ai pu m'empêcher de me faire à moi-même une objection tout-à-fait opposée à celle à laquelle je viens de répondre. Je me suis demandé au contraire si le tableau que j'offre ici n'est *pas trop simple* pour donner une idée suffisante des principales divisions d'une science aussi vaste. A cela je répondrai, sans vouloir établir aucune comparaison sous ce rapport entre mon système de classification et celui de Bentham, que nous sommes partis d'un point de vue différent: en effet le rédacteur des tableaux de Bentham paraît avoir voulu marquer la trace de *toutes les idées principales* de son auteur, tandis que je n'ai voulu présenter que les *sommaires* indicatifs des divers objets du droit, sans avoir en vue le *développement* des idées qui s'y rapportent, développement qui

résulte de tout mon ouvrage. Enfin, si l'on veut se persuader de l'extrême simplicité de ma classification, il suffit de voir les tableaux du Cours de *Droit administratif* de M. Degérando, qui, n'ayant à traiter qu'une partie de la science, a cependant présenté des tableaux de classification infiniment plus étendus que le mien, qui embrasse toute la législation. (*Note de* 1825.)

APPENDICE.

Du mode et de l'ordre de travail des traités ultérieurs des diverses branches de la législation.

On sent parfaitement qu'à l'égard de toute série de travaux dont l'ensemble forme un tout commun, il ne peut être indifférent de suivre telle ou telle marche, ni d'accorder le droit d'antériorité à telle partie plutôt qu'à telle autre. Mais cette observation doit surtout s'appliquer aux diverses branches de la science législative, rattachée, comme nous l'avons fait, aux principes de plusieurs autres sciences, ce qui étend beaucoup le cercle de son domaine, et rend plus indispensable encore une méthode conséquente et sévère.

Nous avons vu, dans le tableau général de la classification des objets du droit, qu'il se présente d'abord une classe *unique et primitive* de principes, qui doivent éclairer ceux de toutes les autres classes, puisque celles-ci ne sont que des émanations de la première. Cette classe, à laquelle j'ai donné le nom de SOMMAIRE DE DROIT FONDAMENTAL, ou DÉCLARATION DES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA SOCIÉTÉ, lorsque je la considère sous le rapport de la législation positive, cor-

respond avec le Traité DES PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT ET DE LA LÉGISLATION, si l'on considère cette classe sous le rapport de la théorie. Sous le premier point de vue elle appartient au législateur, et elle doit se réduire à un petit nombre de dispositions, mais bien liées dans leur ordre de filiation et de dépendance mutuelle. C'est là le code vraiment *fondamental* et *indispensable* de tôute société politique, considérable ou non, pauvre ou riche, ancienne ou moderne, insulaire ou continentale, et quelle que soit la forme de son gouvernement. Tout État dans lequel un tel code préliminaire ne sera point établi d'une manière formelle, comme source inviolable de toute législation ultérieure, un tel État sera sans cesse exposé au désordre et aux révolutions, parce que rien ne peut être solide que ce qui repose sur des bases assignées par la nature.

Sous un second point de vue, celui de l'*enseignement*, les *principes généraux du droit et de la législation* exigent ici quelques nouveaux développemens. A cet égard, comme pour toute autre branche du droit, elle donne lieu à deux genres de travail, celui de la *théorie spéculative*, et celui de l'*explication de la loi*, telle qu'elle existe. Le premier genre de travail regarde le publiciste philosophe; le second sera l'œuvre du jurisconsulte professeur. Lorsqu'il existera une société dont la loi positive aura consacré le code DE DROIT FONDAMENTAL DE TOUTE SOCIÉTÉ, il se présentera sans doute assez de jurisconsultes pour en expliquer le texte, et ce sera le préliminaire indispensable de toute bonne jurisprudence. Mais en attendant cette épo-

que, qui est moins éloignée peut-être qu'on ne peut le penser, il était urgent de traiter la partie *spéculative* d'un objet de cette importance, et c'est ce que j'ai tenté de faire dans ce traité. Je désire bien vivement que ce travail imparfait reçoive des améliorations, ou qu'il provoque de la part de quelque autre publiciste un travail plus complet et plus conforme aux vrais principes, si je n'avais point eu le bonheur de les rencontrer.

Après cette classe *primordiale*, on a vu, dans notre tableau de classification, au chap. V de la section 2, découler deux subdivisions principales, celle du droit PUBLIC et celle du droit PRIVÉ. La première, en l'état actuel des choses, me paraît la plus urgente à traiter d'une manière philosophique, soit pour le législateur, soit pour le publiciste, soit même pour le jurisconsulte. En effet, chez tous les peuples un peu civilisés, les lois de droit *privé* sont en elles-mêmes assez généralement équitables; mais ce qui manque chez presque tous les peuples, c'est d'une part la certitude que les lois équitables seront également exécutées pour tous les individus, et c'est d'autre part une garantie suffisante pour les citoyens dans leurs rapports si multipliés avec l'autorité publique. A Rome, sous les empereurs, *le droit privé* était à quelques égards parvenu à un très-haut degré de perfection; mais le malheureux particulier n'en était pas moins exposé à mille injustices et aux spoliations de la tyrannie. En France, sous les deux terreurs de 1793 et de 1815, nos lois de droit privé étaient plus parfaites encore, et cependant nous avons vu la fu-

neste influence des partis politiques jusque dans les tribunaux civils; nous avons vu le débiteur payer sa dette par la délation de son créancier; nous avons vu le magistrat, oubliant la sainteté de son ministère, ne point juger les procès, mais les hommes ou les castes.

On doit ajouter que la corruption des principes *constitutionnels* amène bientôt celle des lois *privées*. Nous en avons aussi des exemples bien récens pour la France: par exemple, le code civil, rédigé encore sous l'influence des idées d'égalité et de la véritable morale, avait aboli les substitutions comme une source d'aristocratie et de fraude; mais aussitôt que le despotisme impérial eut accompli son pacte avec l'aristocratie nobiliaire, les substitutions furent rétablies sous le nom de *majorats* pour la nouvelle noblesse. Plus près de l'époque actuelle, dans la réaction contre-révolutionnaire de 1815 à 1816, l'on s'est empressé de rétablir l'une des dispositions les plus funestes et les plus immorales de droit privé, celle qui permet aux établissemens religieux d'acquérir par donations entre-vifs ou testamentaires, et qui rend en même temps leurs biens inaliénables; disposition qui, sous le rapport privé, n'est propre qu'à faire naître mille intrigues dans les familles, à les dépouiller ou à semer la division dans leur sein, et qui, sous le rapport politique, préparant de nouveau la puissance temporelle du clergé, tient à ce vaste complot de nous ramener insensiblement au régime dont la destruction nous a déjà coûté tant de larmes et de sang.

Tout concourt donc à faire voir qu'il est urgent de

traiter d'une manière philosophique, et sous tous ses rapports, *théoriques*, *positifs*, *scolastiques*, cette partie de la science qu'on nomme le droit PUBLIC, dont le perfectionnement peut seul garantir tous les autres droits du citoyen.

Mais pour pouvoir parcourir avec succès cette vaste branche du droit, il sera nécessaire de s'arrêter d'abord à l'entrée de la carrière afin de bien déterminer chaque pas principal, et c'est ce qui va terminer cet ouvrage.

Nous avons vu, chap. V de la section 2, qu'il est utile à une nation de rassembler dans un code particulier ce qu'on appelle sa *constitution*, c'est-à-dire les dispositions principales sur l'institution des autorités publiques, sur l'administration ou l'action de ces autorités, et même sur quelques points essentiels de droit privé qui tiennent le plus particulièrement au droit politique. Ces dispositions doivent servir de point de départ pour toutes les lois subséquentes, qui ne doivent jamais en être que des conséquences rigoureuses. Eh bien, ce qu'une sage prévoyance indique au législateur comme objet d'une déclaration positive et distincte du reste des lois, la théorie spéculative et la jurisprudence doivent également s'en emparer, chacune selon ses attributions, comme objet d'un traité distinct ; et c'est ce que nous avons appelé TRAITÉ DU SOMMAIRE DE DROIT PUBLIC, OU DE LA CONSTITUTION proprement dite.

Nous avons encore vu, au même chapitre V, que le droit PUBLIC se partage nécessairement en deux grandes subdivisions, celle du droit *constitutionnel* et celle du droit *administratif*.

La première subdivsioni (indépendamment des dispositions constitutionnelles principales qui, comme nous venons de le voir, font la matière d'un traité *sommaire* et *préliminaire*) comprend toutes les lois secondaires ou subséquentes d'institution des corps publics. Cette branche est assez considérable, assez importante pour exiger une place toute particulière, soit dans le code, soit en théorie spéculative, soit dans l'explication scolastique du texte. C'est à tort, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, qu'à l'école de droit de Paris on a confondu dans un seul cours le droit *constitutionnel* et le droit *administratif*, sans parler de l'erreur bien plus grande encore qui a fait considérer cette dernière branche comme autre chose *qu'une partie* du droit public.

La seconde de ces subdivisions, celle du droit *administratif*, exige encore plus que la première d'occuper une place tout-à-fait spéciale, tant dans la législation positive que dans l'enseignement théorique, et dans celui d'explication du texte. La matière de cette seule partie est immense, et je crois que pour être approfondie elle devrait être encore subdivisée en plusieurs branches séparées. Dans mon tableau général de classification des objets du droit, j'ai donné quelques exemples de ces subdivisions inférieures du droit administratif; mais je suis loin d'avoir présenté toutes les indications possibles, et ce n'était point là mon objet. Du reste, sous le point de vue qui nous occupe actuellement, je crois qu'on peut tirer un grand parti de l'important travail de M. Degérando, dans l'introduction à son cours de droit pu-

blic administratif, malgré le défaut fondamental que j'ai cru devoir signaler précédemment quant aux bases de la classification des objets de ce cours.

Je suppose maintenant qu'on ait traité d'une manière convenable, d'abord LES PRINCIPES GÉNÉRAUX ou DISPOSITIONS FONDAMENTALES du droit, ensuite le SOMMAIRE DU DROIT PUBLIC et les branches secondaires du droit *constitutionnel*, ainsi que celle du droit *administratif;* il faudra s'occuper, dans le même ordre, des diverses parties analogues du droit *extérieur* ou *inter-national.* Mais comme les rapports de peuple à peuple sont régis par les mêmes principes fondamentaux que ceux de particulier à particulier, et comme en outre ces rapports inter-nationaux n'admettent point des développemens aussi étendus que ceux de l'intérieur, on pourrait, dans certains cas, rassembler en un seul code toutes les dispositions législatives, et en un seul traité tous les principes, soit de théorie spéculative, soit d'application scolastique, pour chacun des enseignemens théoriques ou d'explication du texte; car c'est encore ici le cas de le répéter, toutes les classifications que nous pouvons imaginer n'ont d'autre but que celui de faciliter nos études; et ces classifications doivent être modifiées, restreintes ou étendues, selon que la matière se modifie, se restreint ou s'étend elle-même.

Une fois parvenus à ce point, il serait temps d'aborder notre seconde grande division, celle du droit PRIVÉ. On verrait alors combien cette partie du droit puise elle-même de véritables lumières dans l'étude *philosophique* des principes *généraux* du droit, et

dans celle des principes du droit *public*. Le légiste spéculatif signalerait bientôt un nombre assez considérable d'imperfections, d'inconséquences, de lacunes dans les lois privées qui nous semblent les plus parfaites. Il indiquerait les moyens de coordonner cette partie de la législation avec celle d'ordre public, de manière à ne faire qu'un système qui tendrait également dans toutes ses parties au vrai bonheur de l'homme; le législateur viendrait mettre à cette œuvre le sceau de sa puissance, et le jurisconsulte ne serait plus réduit à cet empirisme, à cette petitesse de conceptions, à cette science de subtilité qu'on lui reproche avec tant de raison.

Le droit PRIVÉ, sous un certain rapport, se subdivise, comme nous l'avons vu, en dispositions *du fond* et en dispositions *de forme*. Cette dernière partie, chez toutes les nations de l'Europe, est sans contredit plus imparfaite que la première; elle devrait donc attirer d'abord toute l'attention. Une considération qui n'échapperait pas sans doute à l'observateur, c'est que cette imperfection tient surtout aux relations plus immédiates de cette branche du droit avec le droit public, et l'on reconnaîtrait toujours davantage la nécessité de perfectionner avant tout la législation de droit public.

Enfin, pour achever d'une manière vraiment complète, soit le traité théorique général de législation, soit le code général de lois positives, soit la série entière des cours d'enseignement juridique sur la législation générale, il ne resterait plus qu'à reviser les principes, et ensuite les lois du droit privé

au *fond*. Une simple révision serait à peu près suffisante, mais en ayant soin de mieux coordonner les dispositions déjà existantes sur cette branche, et de les faire rentrer sous les vrais principes lorsqu'elles s'en écartent ; car, je le répète, cette partie du droit est la moins imparfaite, et son plus grand défaut est de n'être point garantie suffisamment par les institutions politiques.

Me voici parvenu au bout de la carrière que je m'étais tracée ; j'ignore jusqu'à quel point j'aurai pu contribuer aux vrais progrès de la science, mais je sens que j'ai recherché la vérité avec bonne foi, et sans autre but que celui de contribuer, s'il est possible, au bonheur de mes semblables. Puissé-je du moins provoquer l'attention d'hommes plus capables sur la recherche des premiers principes du droit et de la législation !....

FIN.

TABLE DES DIVISIONS.

AVERTISSEMENT. . . . . Page 1

INTRODUCTION. 5

§ Ier. — De la nécessité de traiter à part les principes généraux du droit et de la législation ; de la liaison de ces principes avec ceux des sciences intellectuelles, morales et économiques, et de l'ordre d'enchaînement des divers objets de ces sciences. . . . . *id.*

§ II. — Réponse aux principales objections contre le système présenté dans le § précédent. 15

§ III. — Des causes principales qui se sont opposées jusqu'à présent au perfectionnement de la science du droit et de la législation, ainsi que des autres études philosophiques qui doivent lui servir de base. 25

§ IV. — Des caractères distinctifs dans la méthode et le principe fondamental des deux principales écoles actuelles de philosophie. 34

§ V. — De la méthode à suivre dans la recherche des principes du droit et de la législation. 51

PREMIÈRE PARTIE. — Des principes du droit, et de leur rapport avec ceux de l'idéologie, de la science morale et de l'économie. 78

CHAPITRE PREMIER. — Exposition et examen des principes spéciaux à l'idéologie proprement dite. 80

§ Ier. — Exposition des principes de la philosophie idéologique. . . . . *id.*

§ II. — Réponse aux objections contre les principes de l'école idéologique. 89

CHAPITRE II. — Exposition des principes spéciaux à la science morale, et réponse aux objections contre le système idéologique. 106

§ Ier. — Exposition d'une première partie des principes de morale, d'après le système idéologique. . . Page 106
§ II. — Première série d'objections contre nos principes de morale. 117
Réponse à la première objection. . . . . *id.*
Réponse à la deuxième objection. 120
§ III. — Exposition d'une deuxième partie des principes de morale, d'après le système idéologique. 122
§ IV. — Deuxième série d'objections contre nos principes de morale. 145
Réponse à la première objection. . . . . *id.*
Réponse à la deuxième objection. 148
Réponse à la troisième et dernière objection de cette série. 149
CHAPITRE III. — Exposition des principes spéciaux à l'économie. 159
§ Unique. — Exposition des principes spéciaux à l'économie. . . . . *id.*
CHAPITRE IV. — De la fusion des principes du droit avec ceux de l'idéologie, de la science morale et de l'économie, et développement de la notion primitive du droit. 180
DEUXIÈME PARTIE. — Des principes généraux de la législation. 217
CHAPITRE Ier. — De l'origine des divers pouvoirs sociaux, et de leurs principales espèces. . . . . *id.*
CHAPITRE II. — Des dispositions qui doivent animer le législateur, du but qu'il doit se proposer, et des objections contre la possibilité d'atteindre ce but. . . . 229
CHAPITRE III. — De quelques règles secondaires du législateur, et des limites de son intervention. 243
CHAPITRE IV. — Des circonstances physiques particulières à chaque peuple, dans leur rapport avec la législation. 255

CHAPITRE V. — Des considérations de temps par rapport à la confection ou à l'application de certaines lois. . . 270
CHAPITRE VI. — Notion fondamentale du mot *loi*, et aperçu des diverses espèces de lois. 283
CHAPITRE VII. — Des considérations caractéristiques de la loi. 295
CHAPITRE VIII. — Des règles à observer dans la composition des lois. 299
§ Ier. — Des régles relatives à l'étendue du sujet. . . . *id.*
§ II. — Des règles relatives à l'arrangement des diverses parties du sujet dans la composition des lois. 306
§ III. — Des règles relatives au style ou mode d'expression des lois. 313
§ IV. — Des règles propres à assurer l'authenticité et la fixité des lois. 322
CHAPITRE IX. — De l'émission ou promulgation des lois. 324
CHAPITRE X. — De l'application d'un système de lois aux diverses parties d'un même état. 333
CHAPITRE XI. — De la cessation de l'empire de la loi. . 341
CHAPITRE XII et dernier. — De la classification des objets du droit. 359

APPENDICE.

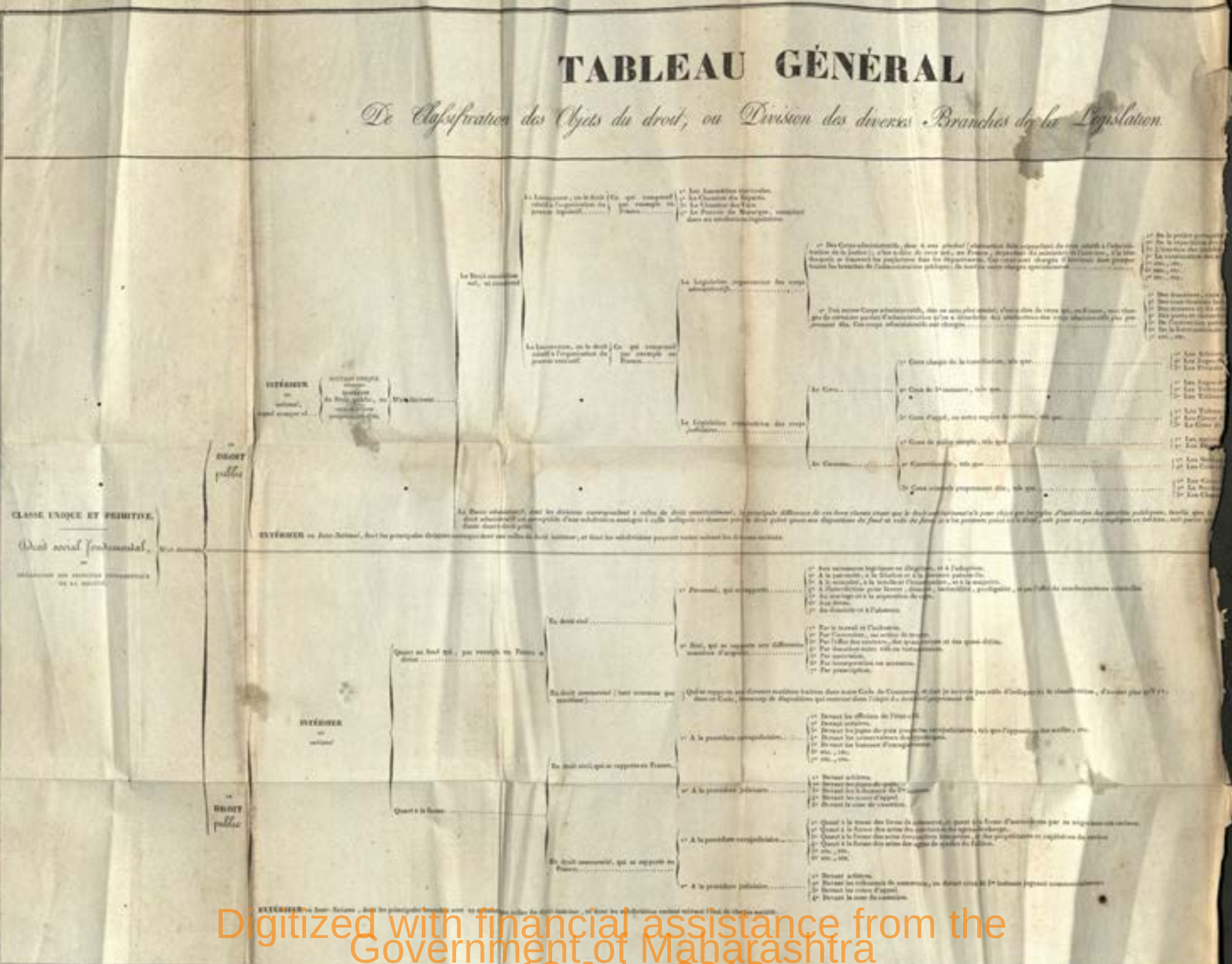
Du mode et de l'ordre de travail des traités ultérieurs des diverses branches de la législation. 397

FIN DE LA TABLE DES DIVISIONS.

00079113

TABLEAU GÉNÉRAL

De Classification des Objets du droit, ou Division des diverses Branches de la Législation.



Digitized with financial assistance from the Government of Maharashtra on 18 July, 2018

, comprend la police de salubrité, des incendies, des constructions, de la voirie, etc.

publics, et leur entretien.

ain civil, politique et militaire.

ations de divorce et de différens entre les pères et mères et leurs enfans.

r ressort.

geat dits.

r appel des sentences de juge-de-paix.

ns judiciaires.

re instance.

ctionnellement en certains cas.

fits qui leur sont attribués par la Charte.

es d'administration faits par ces autorités; mais en outre, le

ntive est encore bien moins déterminée que celle correspon-